<36623564220019

<36623564220019

Bayer. Staatsbibliothek S

N: 36.
Ph. Ar. 620.
Ph.pr. 620-1
R

M. Johann Ernst Gunnerus
Volständige

Erklärung
des
Natur=
und
Völkerrechts

Nach denen
beliebten Grundsätzen
des
Herrn Hofrath Darjes.

In Acht Theilen
und einem
Volständigen Register über das ganze Werk
bestehend.

München

JENA,
bei Johann Rudolph Cröckers seel. Wittwe.
1752.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

M. Johann Ernst Gunneri

Volständige Erläuterungen und Anmerkungen über das Natur- und Völkerrecht des Herrn Hofrath Darjes.

Frankfurt und Leipzig,
1748.

Dem
Grosmächtigsten und unumschränkten Herrn
und Könige
Friederic dem Fünften
König zu Dännemarck, Norwegen, der Wenden und Gothen, Herzog zu Schleßwig, Hollstein, Stormarn und der Ditmarschen, Graf zu Oldenburg und Dellmenhorst
rc. rc.

Seinem allergnädigsten Landes Herrn.

Gros-

Grosmächtigster!
Allergnädigster König!

Ew. Königliche Majestät werden es gnädigst verzeihen, daß mich unterstehe, die ersten Bogen von einem weitläuftigern Werke, so das Natur- und Völkerrecht in sein völliges Licht sezen wird, vor die Füsse Ew. Königl. Majestät in tiefster Ehrfurcht zu legen. Der reizende Nahme eines Landes-Vaters; die hocherleuchtete Einsicht eines weisesten Königs so wohl in das Natur- und

und Völkerrecht, als in andere Wissenschaften; die höchst-rühmlichste und kräftigste Bemühung Ew. Königl. Majestät, die Aufnahme und den Wachsthum derer Wissenschaften in Ew. Königl. Majestät Erbländern zu befördern, vertreiben die Furcht, die mich abhalten würde, dem erhabnen Throne eines unumschränkten und Großmächtigen Königs mit einer so geringen Schrift mich zu nähern.

Die stärkeste Verbindlichkeit eines Unterthans gegen seinen gnädigsten Landes-Herrn, welche mit dem lebhafftesten Gefühl der tiefsten Ehrfurcht empfinde und die besondere Königl. Gnade, welche mir erwiesen, unterstüzen mein künes Unternehmen.

Habe also das unterthänigste Zutrauen zu der hohen Gnade Ew. Königl. Majestät, daß Ew. Königl. Majestät diese geringe Blätter mit gnädigen Augen ansehen werden. Der König alle Könige erhalte übrigens Ew. Königl. Majestät und das ganze Königliche Haus in vielen Jahren bei allem ersprießlichen

hohen

hohen Wohlergehen zur algemeinen Freude und Beförderung der wahren Glückseligkeit aller Ew. Königl. Majestät getreuen Unterthanen. Dieses wünschet in tiefster Ehrfurcht,

Grosmächtigster!
Allergnädigster König!

Ew. Königl. Majestät

allerunterthänigster Knecht und Unterthan.

Johann Ernst Gunnerus.

Vorre-

Vorrede.

Ich habe mir vorgesezet, das Natur- und Völkerrecht abzuhandeln und seinem ganzen Umfange nach der gelehrten Welt mitzutheilen. Zugleich habe geglaubt, einige Vortheile und Erleichterungen zu erhalten, wenn ich einen kurtzen herausgegebenen Lehrbegrif des Natur- und Völkerrechts zum Grunde meiner Arbeit legte, und was Wunder, daß zu diesem Endzwecke das Natur- und Völkerrecht des hochberühmten Herrn Hofrath Darjes erwehlet habe. Es ist unter denen vernünftigen Gelehrten fast eine ausgemachte Sache, daß sein Compendium unter denen, die man hat, das beste und volständigste sei. Zum wenigsten bin ich davon volkommen überzeuget, und man wird begreifen, warum dieses Buch in meiner Wahl andern vorgezogen habe. Ich habe ein so groses Vertrauen zu den ausnehmenden Eigenschaften des Herrn Hofraths, meines hochgeneigten Gönners, daß ich gar nicht zu befürchten Ursache finde, es werde dieses Unternehmen mir übel genommen werden. Vielmehr bin aus sehr vielen Umständen gänzlich versichert, daß diese meine Arbeit **Denenselben** angenehm seyn wird. Zwar gehe in einigen Stükken von diesem grosen Gelehrten ab: allein **Dieselben** haben ein viel zu philosophisches Gemüthe, als daß Sie dieses übel empfin-

den

den solten. Wer den Herrn Hofrath kent, weis, daß Er sehr gerne siehet, daß man Ihm gegründete und vernünftige Zweifel mit Bescheidenheit entgegen sezet. Und ich habe mich bemühet, auf diese Art zu handeln. Meine Absicht dabei ist die Liebe zur Wahrheit. Und wer wil diese tadeln? Ich gehe in meiner Arbeit auf folgende Art zu Wercke: 1) bemühe ich mich, alle Begriffe, kurze und dunkelscheinende Säze, so in dem Natur- und Völkerrecht des Herrn Hofrath Darjes vorkommen, ausführlich zu erklären und mit klaren Beispielen zu erläutern; 2) seze ich alle Beweise aus einander und bringe sie in lauter förmliche Schlüsse; 3) mache ich hie und da einige Anmerkungen, und bemühe mich zu beweisen, daß ich Grund habe, in einigen Stükken von dem sehr gelehrten Herrn Verfasser abzugehen: wobei ich aber die Regeln der Bescheidenheit auf das strengeste beobachte; 4) wiederlege ich gründlich alle die Einwürfe, die man ohne rechtmäßigen Grund dem Herrn Verfasser macht; und endlich 5) füre ich verschiedene Säze weiter aus, wie ich denn insonderheit das algemeine philosophische Lehn- und Kriegsrecht (jus feudale & militare universale) abhandeln werde. Wegen der Kosten, so auf den Druk angewendet werden müssen, habe ich mich entschlossen, das Werk Stükweise herauszugeben. Dieses erste Stük gehet auf den Vorbericht (prolegomena) oder die zwei ersten Hauptstükke. Wenn dieses, wie ich hoffe, geneigt aufgenommen wird; so wird das ganze Werk, mit GOttes Hülfe, in kurzer Zeit völlig heraus sein.

Voll-

Vollständige Erläuterungen und Anmerkungen über das Natur- und Völker-Recht des Herrn Hof-Rath Daries.

Erstes Hauptstück des Vorberichts.

Von dem verschiedenen und zwar insonderheit von dem sitlichen Zustande der Menschen.

§. 1.

Es wird niemand, so der Sache kundig ist, in Abrede sein, daß eine allgemeinere vorläufige Erkentnis von einer Wissenschaft überhaupt, von ihrer Natur und Beschaffenheit, ihrem Inhalt und verschiedenen Theilen ungemein viel zu einer richtigen, zusammenhangenden und gründlichen Einsicht in dieselbe beiträgt. Es ist deswegen nicht ohne Nuzen,

daß die, welche ordentlich zu Werke gehen, vor derjenigen Wissenschaft, womit sie sich beschäftigen, eine vorläufige Abhandlung vorher gehen laßen, worinnen sie einen Grundriß von ihrer Wissenschaft liefern, dieselbe und ihre verschiedene Theile kürzlich erklären und ihren Nutzen in andere Wissenschaften darthun, damit man auf einmal das Feld der ganzen Wissenschaft, als wie im kleinern, übersehen und die Annehmlichkeiten im voraus schmecken möge, welche uns zu einem unermüdeten Fleiße und Aufmerksamkeit reitzen sollen. Aus dieser Quelle ist das zweite Hauptstück der vorläufigen Abhandlung dieses Natur- und Völker-Rechts gefloßen, worinnen der gelehrte Herr Verfaßer das Recht der Natur überhaupt uud deßen verschiedene Theile, das Völker-Recht, und den Nutzen deßelben erkläret. Weil aber die Beschaffenheit des Natur- und Völker-Rechts und die verschiedenen Theile des Rechts der Natur von unserm sitlichen Zustande und deßen Verschiedenheit abhangen: so ist klar, daß ein Verfaßer, der ordentlich denkt, zu erst von dem sitlichen Zustande des Menschen und deßen verschiedenen Arten hat handeln müßen, ehe er uns einen vollständigen Begrif von dieser Wissenschaft und ihren verschiedenen Theilen hat beibringen können. Sol man von dem sitlichen Zustande eines Menschen einen vollständigen Begrif bekommen; so mus man vorläufig wissen, was der Zustand des Menschen überhaupt sei. Weil aber ein Verfaßer in dem Natur- und Völker-Rechte nicht leicht, wie es billig sein solte, bei

allen

allen seinen Lesern die Metaphysik voraussetzen kan: so ist er eben nicht deswegen zu tadeln, wenn er zugleich an diesem Orte zuerst erkläret, was der Zustand eines Dings überhaupt sei. Hieraus ist begreiflich, warum der Herr Verfaßer in diesem ersten Hauptstücke der vorläufigen Abhandlung zu seinem Natur- und Völker-Rechte 1) von dem Zustande eines Dings überhaupt und deßen Verschiedenheit, §, 2. 3; 2) von dem Zustande des Menschen und deßen Eintheilung, §. 4-6. und 3) von der Menschen sitlichen Zustande und deßen verschiedenen Arten, §. 7-27, gehandelt. Dieses ists, was der Herr Verfaßer in diesem ersten Absaze sagt. Man mus sich nicht einfallen laßen, als wenn dieser erste Absaz überflüßig wäre. Keinesweges. Der Herr Verfaßer liefert uns in seinem Natur- und Völker-Rechte einen zusammenhangenden Lehrbegrif; und was Wunder, daß er sogleich in der vorläufigen Abhandlung uns angewöhnen wil, beständig auf den Zusammenhang aller Wahrheiten in diesem Buche Achtung zu geben? Wenn der Leser oder Zuhörer dieser Anführung des Herrn Verfaßers folget; wenn er mit einer deutlichen Erkentnis von den einzelnen Säzen nicht zufrieden ist, sondern sich sorgfältig bemühet, den Zusammenhang derer Absäze oder derer Wahrheiten, die in diesem Buche vorkommen, deutlich einzusehen: so wird er selbst erfaren, worinnen der Unterscheid zwischen einer seichten und zusammengestoppelten, gegentheils aber einer gründlichen und zusammenhangenden Erkentnis bestehe. Ich habe Leute gekant, die alle

Erklärungen in einer Wissenschaft an den Fingern hersagen konten, und die einzeln Beweise auswendig wusten, die aber nichts weniger, als eine gründliche und zusammenhangende Erkentnis hatten: weil sie nicht auf den Zusammenhang der Wahrheiten Achtung gegeben.

§. 2.

In diesem Absaze kömt zweierlei vor: Das erste ist die Erklärung des Zustands eines Dings (status entis) überhaupt; das andere ein Grundsaz (axioma) deßen Richtigkeit unmittelbar aus jener Erklärung erhellet. 1) Der Zustand eines Dings ist der Zusammenbegrif derer Bestimmungen, die in einem Dinge als würklich angenommen werden. Wenn wir diese Erklärung verstehen wollen: müßen wir erst wissen, was durch Bestimmungen verstanden wird. Zu dem Ende merke man, daß, wenn man macht, daß aus zweien Dingen, die einander schnurstracks entgegen gesetzet, das eine und nicht das andere einem Dinge zukömt, so bestimt man das Ding. Z. E. Die Gelehrsamkeit und ihr Gegentheil sind zwei Dinge, die einander schnurstracks entgegen gesetzet sind. Legt man nun dem Menschen die Gelehrsamkeit bei: so macht man, daß aus diesen beiden einander schnurstracks entgegen gesetzten Dingen das eine, nämlich die Gelehrsamkeit, und nicht das andere, nämlich das Gegentheil der Gelehrsamkeit, dem Menschen zu kömt. Folglich bestimt oder determiniret man den Menschen. Das Thier (animal) ist ein Ding, so eine Seele und einen organischen Körper

hat,

hat. Die Seele kan hier auf eine verschiedene Art bestimt werden. Spreche ich, die Seele sol vernünftig sein: so habe ich sie würklich bestimt, und man siehet mit leichter Mühe ein, daß ich gemacht habe, daß aus zweien Dingen, die einander schnurstracks entgegen gesetzet sind, nämlich vernünftig und unvernünftig, das eine (vernünftig,) und nicht das andere (unvernünftig,) der Seele zukömt. Wenn man auf den Rede-Gebrauch Achtung gibt: so wird man finden, daß das Wort Bestimmen auch in dieser Bedeutung genommen wird. Wenn man den Sempronius fragt: Ob er auf der hohen Schule der Gottesgelahrheit obliegen wolte oder nicht: so antwortet er: Daß er sich noch nicht zu etwas bestimmen könne. Wenn er aber das Ding reiflich überleget und sich endlich entschloßen hat, sich der Gottesgelahrheit zu widmen: so spricht er: Daß er sich nunmehr bestimt habe. Hier finden wir auch, daß er eben dadurch gemacht, daß aus Zweien einander schnurstracks entgegen gesetzten Dingen, nämlich der Gottesgelahrheit obzuliegen und derselben nicht obzuliegen, das eine, und nicht das andere, ihm zukomme. Aus allen diesen siehet man ein, daß ein Ding bestimt (determinatum) sei, wenn ihm aus Zweien einander schnurstracks entgegen gesetzten Dingen das eine, und nicht das andere, zukömt. Wenn dem Menschen die Gelehrsamkeit, und nicht ihr Gegentheil zukömt: so spricht man, daß er in Absicht auf die Gelehrsamkeit bestimt sei. Wenn ich die Seele auf die Art bestimt habe, daß sie

vernünftig sei: so spreche ich hernach, daß die Seele in Absicht auf die Vernunft bestimt sei. (α) Weil A und nicht A Dinge sind, die einander schnurstracks entgegen gesetzet sind: so erhellet, daß ein Ding bestimt ist, wenn ich sage, daß es ein A sei, oder auch wenn ich spreche, daß es nicht A sei. Spreche ich aber, daß es entweder A oder nicht A: so habe ich nichts bestimt, und ist also das Ding in so fern unbestimt. (β) Wenn ich ein Ding bestimme: so setze ich etwas in demselben. Indem wir oben den Menschen bestimten: so setzten wir in ihm die Gelehrsamkeit. Dasjenige, was man in einer Sache setzt, indem man sie bestimt, heist eine Bestimmung (determinatio.) Die Gelehrsamkeit ist also eine Bestimmung in dem Menschen. Ebenfals ist die Vernunft eine Bestimmung der Seele: denn, indem wir oben die Seele bestimten, sagten wir, daß sie vernünftig sein solte, oder setzeten die Vernunft in sie. Alles also, was einer Sache beigelegt wird, heist eine Bestimmung derselben. Z. E. Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen; Das Vieh ist ein unvernünftiges Wesen. Hier ist im ersten Falle ein vernünftiges Wesen eine Bestimmung des Menschen, und im andern Falle ist ein unvernünftiges Wesen eine Bestimmung des Viehes.

(α) Siehe des Herrn Verfaßers Introd. in artem inveniendi s. Logicam, præcognosc. cap. I. §. 16. p, 13. und Elementa metaphys. Philos. prim. §. 39. p. 52.

(β) Siehe des Herrn Prof. Baumgartens Metaphysik §. 34.

Viehes. Das Wort, Bestimmung (determinatio) wird nicht leicht iemanden Schwierigkeit machen, wenn man nur bemerkt, daß alles, was von einer Sache gesagt wird, ein jedes Prädikat oder Merkmal der Sache, es mag sein, was es wolle, eine Bestimmung der Sache heiße, wenn man gelehrt sprechen wil. Wer die Vernunft-Lehre innen hat, wird wißen, daß das Wort Bestimmung auch mannigmal in verschiedenem engern Verstande genommen wird: welcher aber nicht hieher gehöret. (*) Wir haben in unserer Erklärung die Bestimmungen in dem weitesten Verstande genommen, so wie sie von dem Herrn Verfaßer in der Erklärung des Zustandes genommen worden. (**) Es fragt sich aber: Was für Bestimmungen den Zustand eines Dings ausmachen? Ob alle mögliche Bestimmungen eines Dings zu seinem Zustand gehören? Keinesweges. Nur die würklichen Bestimmungen eines Dings machen seinen Zustand aus. Deswegen spricht der Herr Verfaßer, daß der Zustand eines Dings der Zusammenbegrif seiner Bestimmungen sei, welche in ihm als würklich angenommen werden, oder die ihm würklich zukommen. Dieses kömt auch mit dem Rede-Gebrauch über ein. Wenn ich frage: In welchem Zustande

(*) Von den engern Bedeutungen des Worts kan man des Herrn Verfaßers Introd. in art. inven. præcog. §. 24. Analyt. §. 167. und des Herrn Prof. Reuschens Systema Logicum, tract. propæd. §. 22. p. 12. §. 413. p. 448. §. 468. p. 504. nachschlagen.

(**) Man sehe sein Elem. metaph. l. c.

der Mensch vor dem Falle sich befunden? so will ich nicht wissen, was dem Menschen vor dem Falle nur zukommen können, sondern was ihm würklich zugekommen. Ich will diejenige Bestimmungen, Prädikate oder Merkmale wißen, die in ihm alsdenn würklich vorhanden gewesen. Es heist also gar nichts, wenn man mannigmal spricht: Ein Ding gehe aus dem Zustande der blosen Möglichkeit in den Zustand der Würklichkeit herüber. Es ist kaum nöthig zu erinnern, daß eine Bestimmung den Zustand eines Dings nicht ausmachen könne, sondern daß mehrere Bestimmungen zu demselben erfodert werden. Deswegen heist der Zustand ein Zusammenbegrif derer Bestimmungen, die einem Dinge würklich zukommen. Es mus also 1) in einem Dinge zum wenigsten eine Bestimmung mit einer andern zugleich vorhanden sein, wenn ich ihm einen Zustand beilegen will; 2) weil der Zustand eines Dings in dem Zusammenbegrif derer Bestimmungen deßelben bestehet, die ihm würklich zukommen: so wird man ohne Mühe daraus einsehen, daß derjenige, der den Zustand eines Dinges bestimmen will, die Bestimmungen, welche dem Dinge würklich zukommen, angeben mus. Wenn ich sagen will, in welchem Zustande Sempronius sich befinde: so mus ich die Prädikate oder Bestimmungen anfüren, welche in ihm würklich vorhanden sind. Wenn ich z. E. sage: Sempronius ist fromm, gelehrt, ein Ehemann, hat viel Vermögen, ist ein Herr u. s. w. so habe ich seinen Zustand bestimt. Wie der Herr Ver-

faßer überhaupt in sehr vielen Stücken ordentlicher und richtiger verfährt, als die meisten andere neuere Weltweisen: so mus man ihm auch insonderheit, was die Erklärung des Zustandes betrift, Recht wiederfahren laßen, daß seine Erklärung vor vielen andern den Vorzug hat. Die mehresten von den übrigen neuern Weltweisen sagen: Der Zustand sei das Beisammensein derer veränderlichen mit denen unveränderlichen Merkmalen eines Dinges, (coexsistentia mutabilium cum fixis) Die wesentlichen Stücke (essentialia) und die Eigenschaften eines Dings, die ihm um seines Wesens willen zukommen (attributa) sind seine unveränderlichen Merkmale (fixa). Hingegen die innern veränderlichen Merkmale (modi stricte sic dicti) und seine Verhältniße oder äußere Bestimmungen (relationes) machen seine sämtlichen veränderlichen Merkmale aus. Wenn ich also nach der letzten Erklärung des Zustands den Zustand eines gewißen Menschen bestimmen will: so mus ich auf die innern veränderlichen Merkmale oder auf die Verhältniße dieses Menschen oder auch auf alle beide, welche mit seinem Wesen, wesentlichen Stücken und Eigenschaften (attributis) zugleich vorhanden sind, zugleich sehen. Wenn der Mensch gelehrt und tugendhaft ist: so sind Gelehrsamkeit und Tugend zwei veränderliche Merkmale des Menschen, welche mit den wesentlichen Stücken, der vernünftigen Seele und dem organischen Körper, samt denen Eigenschaften, der Freiheit, dem Verstande, dem Vermögen zu denken, dem Gedächtniße u. s. w. und folglich mit

seinen anveränderlichen Merkmalen zugleich vorhanden sind. Folglich haben wir hier den Zustand des Menschen zum Theil. Will ich aber seinen ganzen Zustand wißen: mus ich freilich auf mehr, als auf die Tugend und Gelehrsamkeit sehen. Was nun diese Erklärung des Zustands betrift: so schikt sie sich auf alle endliche Dinge in der Welt. Weil sie sich aber nicht auf GOt in einem jeden Zustande schikt: so müßen wir behaupten, daß sie zu enge (strictior definito) sei. Man spricht, daß die äusere Bestimmungen oder Verhältniße GOttes veränderliche Merkmale wären, welche mit seinen unveränderlichen Bestimmungen zugleich vorhanden, und folglich meint man, daß auch GOt nach dieser Erklärung einen Zustand habe. Aber man mus, vermöge des Rede-Gebrauchs, sagen, daß GOt vor der Schöpfung einen Zustand gehabt, da er noch keine würkliche äusere Bestimmungen oder Verhältniße bekommen. Fragt man nicht, in welchem Zustande GOt vor der Schöpfung der Welt sich befunden? Sagt man nicht, daß er vor der Schöpfung in den allerseligsten Zustande gewesen? Folglich mus die Erklärung des Zustands auch auf GOt vor der Schöpfung der Welt paßen, welches von der gegebenen Erklärung nicht gesagt werden kan. Ich weiß es, daß diese Weltweisen sagen, daß GOt vor der Schöpfung keinen Zustand gehabt. Wenn man also billig gegen dieselben verfaren wil, mus man sagen, daß ihr Hauptfehler darinnen bestehe, daß sie den Rede-Gebrauch verlaßen haben. Der Herr

Pro-

Profeßor Köhler (*) erkläret den Zustand eines Menschen durch den Zusammenbegrif derer Einschränkungen, die in ihm würklich vorhanden sind. Diese Erklärung hat ihre Richtigkeit, so lange sie nur als eine Erklärung von dem Zustande eines Menschen angesehen wird. Wolte man aber den Zustand überhaupt so erklären: so hätte diese Erklärung eben den Fehler, welchen die vorige, indem sie nicht auf GOtt paßen würden, welcher gar keine Einschränkungen leidet.

§. 3.

In diesem dritten Absatze erkläret der Herr Verfaßer die verschiedenen Arten des Zustandes überhaupt. Es ist aus der Vernunft-Lehre bekant, daß, wenn man nach der synthetischen Lehr-Art in einer zusammenhangenden und unverrückten Ordnung zu Werke gehen, und die verschiedenen Arten (species) eines Dings erklären will, man alsdenn derselben Geschlecht (genus) erst erklären und durch die Bestimmung deßelben hernach seine verschiedene Arten herausbringen müße. Der Zustand ist das Geschlecht. Der Herr Verfaßer will die verschiedenen Arten des Zustandes erklären. Zu dem Ende bestimt er in dem Begriffe des Zustandes dasjenige, was uns die verschiedene Arten des Zustandes gibt. Was ist der Zustand? Ein Zusammenbegrif dererjenigen Bestimmungen, die in einem Dinge würklich vorhanden sind. §. 1. Hier fält uns nun aus der Vernunft-Lehre oder Metaphysik ein, daß die Be-

(*) in Exerc. I. N. 5. 682.

Bestimmungen eines Dings von verschiedener Art sind, und wir sehen zugleich ein, daß die Verschiedenheit der Bestimmungen uns verschiedene Arten des Zustandes gibt. Diesem zu Folge determiniren wir das Merkmal (Bestimmungen) in der Erklärung des Zustandes. 1) Die Bestimmungen eines Dings sind entweder so beschaffen, daß sie einem Dinge absolut nothwendig unter allen Umständen zu allen Zeiten zukommen oder nicht. Im ersten Falle werden sie beständige oder unveränderliche; im zweiten Falle, veränderliche Bestimmungen eines Dings genent. Der Zusammenbegrif derer beständigen Bestimmungen eines Dings heist der beständige Zustand deßelben. Der Zusammenbegrif derer veränderlichen Bestimmungen eines Dings heist sein veränderlicher Zustand. Z. E. Die vernünftige Seele, der organische Körper, der Verstand, die Freiheit, das Gedächtniß, die Einbildungskraft, die Sinnen u. s. w. sind beständige oder unveränderliche Bestimmungen eines Menschen, folglich machen sie seinen unveränderlichen oder beständigen Zustand aus. Der Mensch befindet sich beständig in dem Zustande, daß er eine vernünftige Seele, einen organischen Körper, einen Verstand u. s. w. habe. So bald man eins von diesen Merkmalen wegnimt, so ist er kein Mensch mehr zu nennen. Hingegen Tugend, Gelehrsamkeit, Vorstellungen, Urtheile, Schlüße, Begierden und Verabscheuungen, Reichthum, Gesundheit u. s. w. sind veränderliche Bestimmungen des Menschen, die ihm nicht zu allen Zeiten unter allen

Um-

Umständen zukommen, folglich machen sie seinen veränderlichen oder unbeständigen Zustand aus. Der Mensch befindet sich nicht beständig in dem Zustande des Reichthums, der Gesundheit u. s. w. 2) Die Bestimmungen eines Dings werden ferner entweder betrachtet, in so fern sie nicht ohne Verhältnis gegen andere Dinge, oder auch in so fern sie ohne dieser Verhältnis erkant werden können. Im ersten Falle werden sie äusere, und im zweiten Falle innere Bestimmungen genent. Der Zusammenbegrif derer äuseren Bestimmungen eines Dings ist sein äuserer Zustand. Der Zusammenbegrif derer innern Bestimmungen eines Dings ist sein innerer Zustand. Z. E. Die Herrschaft, Sohnschaft, Vaterschaft, Brüderschaft, ein Ehe-Mann, ein Lehrer, ein Unterthan, reich zu sein, oben an zu gehen, Gönner zu haben, u. s. w. sind äusere Bestimmungen des Menschen: denn alle diese Bestimmungen deßelben sind so beschaffen, daß sie nicht in dem Menschen an sich betrachtet vorgestelt werden können; sondern, wenn man sich diese Prädikate von einem Menschen vorstellen wil: so mus man ihn auf andere Dinge sich beziehen laßen, oder im Verhältnis gegen andere Dinge betrachten. Folglich machen diese angefürte Bestimmungen den äusern Zustand eines Menschen aus. Hingegen die vernünftige Seele, der organische Körper, der Verstand, die Freiheit, die Tugend, die Gelehrsamkeit, die Gemüths Beschaffenheit, Gesundheit, u. s. w. sind innere Bestimmungen eines Menschen: denn man braucht nicht auf andere Dinge auser dem

Men-

Menschen zu sehen oder ihn auf andere Dinge sich beziehen zu laßen, um sich diese Merkmale in demselben vorstellen zu können. Wenn wir auch den Menschen an sich betrachten, ohne ihn mit andern Dingen auser ihm in Zusammenhang zu setzen: so können wir uns die vernünftige Seele, den organischen Körper, die Freiheit u. s. w. in ihm vorstellen oder von ihm gedenken. Folglich machen diese Bestimmungen den innern Zustand des Menschen aus. Weil eine Bestimmung in verschiedener Absicht eine innere und eine äusere zugleich sein kan: so erhellet, daß eine Bestimmung, die zu dem äusern Zustande eines Dings gehöret, zu dem innern Zustande eines andern gehören kan. Z. E. Einen Herrn zu haben ist eine äusere Bestimmung des Menschen, aber eine innere Bestimmung eines Knechts: weil sie aus dem Begriffe des Knechts folget. Und gehöret also diese Bestimmung zu dem äusern Zustande des Menschen, aber zu dem innern Zustand eines Knechts. Einen Körper zu haben, ist eine äusere Bestimmung eines Geistes, aber eine innere Bestimmung des Menschen; folglich gehöret diese Bestimmung zu dem äusern Zustand des Geistes, aber zu dem innern Zustande des Menschen. Uber andere Menschen zu herrschen, ist eine äusere Bestimmung des Menschen, aber eine innere Bestimmung des Landes-Herrn; folglich gehöret sie zu dem äusern Zustande des Menschen, aber zu dem innern Zustande eines Landes-Herrn. Das Verhältnis der Seiten eines Dreiecks kan in demselben, an sich und allein betrachtet, vorgestelt wer-

werden; folglich ist es eine innere Bestimmung des Dreiecks, aber eine äusere Bestimmung der Seiten; folglich gehöret es zu dem innern Zustand des Dreiecks, aber zu dem äusern Zustand der Seiten. Wer etwas in der Metaphysik bewandert ist, wird wissen, daß etwas zu dem innern Zustande eines Körpers gehören kan, welches doch zu dem äusern Zustande derer Elemente, woraus der Körper bestehet, gerechnet werden mus. 3) Endlich sind die Bestimmungen eines Dings entweder so beschaffen, daß sie zu seinem Wesen gehören, oder nicht, das ist, sie können wegbleiben, ohne daß das Wesen verletzt wird. Im ersten Falle werden sie wesentliche; im andern, accidentelle oder zufällige Bestimmungen eines Dings genent. Hier merke man vorläufig, daß das **Wesen** (essentia s. quidditas) dasjenige ist, so ein Ding zu demjenigen macht, was es ist. Was macht, daß ein Mensch ein Mensch ist? Die Verknüpfung einer vernünftigen Seele mit einem organischen Körper, und also macht diese das Wesen eines Menschen aus. Was macht, daß ein Dreieck ein Dreieck ist? Die Einschliesung eines Raums von drei Seiten; folglich macht diese das Wesen eines Dreiecks aus. Man kan auch das Wesen eines Dings durch das erste, so man in demselben setzen muß, welches den Grund von allem Ubrigen, so dem Dinge zukömt, in sich enthält, erklären. Die innere Bestimmungen eines Dings sind entweder so beschaffen, daß sie auf die Art den Grund von denen übrigen Bestimmungen eines Dings in sich enthalten, daß

man bei denselben stehen bleiben mus, oder nicht weiter in dem Dinge ihren Grund anfüren kan oder sie sind nicht so beschaffen. Im ersten Falle werden sie wesentliche Stücke (essentialia) genent. So sind z. E. die vernünftige Seele und der organische Körper wesentliche Stücke des Menschen, und die drei Seiten, welche einen Raum einschliesen, die wesentlichen Stücke eines Dreiecks: denn, wenn ich bis zu der vernünftigen Seele und dem organischen Körper in dem Menschen und zu den dreien Seiten in dem Dreieck gekommen bin: so kann ich nicht weiter in dem Menschen oder in dem Dreieck einen Grund anfüren, warum diese Merkmale oder Bestimmungen ihnen zukommen. Die wesentliche Stücke zusammen genommen machen das Wesen eines Dings aus, wenn das Wesen aus verschiedenen Stücken bestehet In dem zweiten Falle, wenn die innern Bestimmungen eines Dings nicht auf die bestimte Art den Grund von denen übrigen Bestimmungen eines Dings in sich enthalten: so ist ihr Grund in dem Wesen enthalten; folglich ist entweder ihr hinreichender Grund in dem Wesen enthalten oder nur ein unhinreichender. Im ersten Falle werden sie Eigenschafften (*) (attributa) im andern, innere veränderliche

Merk-

(*) Ich gebe die attributa auf deutsch Eigenschaften: der Herr Verfaßer aber nimt das deutsche Wort (Eigenschaften) in einem weitern Verstande. Siehe deßen erste Gründe der gesamten Mathematik, allgem. Math. §. 3. p. 18. Ich bin dem Frei-Herrn von Wolf und andern nachgegangen.

Merkmale (modi stricte sic dicti) genent. So sind z. E. die 3. Winkel Eigenschaften des Dreiecks, und die Gleichheit der Seiten ein inneres veränderliches Merkmal des Dreiecks überhaupt: denn jene sind hinreichend in dem Wesen des Dreiecks gegründet; diese aber ist nur unhinreichend, nämlich in Absicht auf die blose Möglichkeit in dem Wesen des Dreiecks gegründet. Die 3. Winkel kommen dem Dreieck nothwendig um seines Wesens willen zu: aber ein Dreieck bleibt ein Dreieck, wenn gleich seine Seiten einander ungleich sind. Die Freiheit, der Verstand u. s. w. sind Eigenschaften, die Tugend aber und Gelehrsamkeit sind innere veränderliche Merkmale des Menschen: denn jene sind hinreichend; diese aber nur unhinreichend in dem Wesen des zum Theil betrachteten Menschen, oder in der vernünftigen Seele, einem wesentlichen Stücke des Menschen gegründet. Jene kommen dem Menschen nothwendig um seines Wesens willen zu; diese aber nicht: denn ein Mensch bleibt ein Mensch, wenn er gleich nicht tugendhaft und gelehrt ist. Hieraus läßt sich einsehen, daß die wesentlichen Stücke und die Eigenschaften zu dem Wesen eines Dings gehören: die innern veränderlichen Merkmale aber und die äusere Bestimmungen des Dings (*) gehören nicht zu dem Wesen deßelben, oder können, ohne daß das Wesen verletzt wird, wegbleiben. Nun wird man

(*) Diese beiden werden von dem Herrn Verfaßer und einigen andern modi genent. Siehe Elem. metaph. Phil. prim. §. 125 p. 105, 106.

den Herrn Verfaßer verstehen können, wenn er spricht, daß die Bestimmungen eines Dings entweder so beschaffen, daß sie zu dem Wesen eines Dings gehören, oder daß sie ohne Verletzung des Wesens wegbleiben können. Der Herr Verfasser kan keiner Dunkelheit beschuldiget werden, daß er diese Dinge an diesem Orte nicht vorläufig erkläret habe: indem er sie ordentlich und deutlich in seiner Vernunftlehre und Metaphysik auseinander gesetzt, und er hat zum allerwenigsten das Recht gehabt, die Vernunftlehre bei seinen Lesern voraus zu setzen. Ich hätte diese Erklärungen auch weglaßen können, wenn nicht die Absicht gehabt, mir diejenigen Leute verbindlich zu machen, die in der Vernunftlehre nicht weit gekommen sind. Der Zusammenbegrif dererjenigen Bestimmungen eines Dings, die zu seinem Wesen gehören, machen seinen wesentlichen Zustand aus. Der Zusammenbegrif dererjenigen Bestimmungen, die ohne das Wesen zu verletzen, wegbleiben können, heist der accidentelle oder zufällige Zustand. Z. E. Die wesentlichen Stücke des Menschen, die vernünftige Seele und der organische Körper, und seine Eigenschaften, die ihm nothwendig um seines Wesens willen zukommen, als die Freiheit, der Verstand u. s. w. machen den wesentlichen Zustand des Menschen aus: hingegen die Tugend, Gelehrsamkeit, Reichthum, Herrschaft u. s. w. welche des Menschen veränderliche Merkmale sind, machen seinen accidentellen Zustand aus. Der Herr Verfaßer gehet darin von einigen andern ab, daß er zu dem

wentlichen Zustande so wohl die Eigenschaften, als auch die wesentlichen Stücke, und zu dem accidentellen Zustande nur die innere und äusere veränderliche Merkmale rechnet. Einige andere aber rechnen zu dem wesentlichen Zustande nur die wesentlichen Stücke eines Dings (essentialia,) und zu dem accidentellen Zustande rechnen sie so wohl die Eigenschaften, als auch die innere und äusere veränderlichen Merkmale. Diese gründen sich darauf, daß die Eigenschaften eben so wohl, als die veränderlichen Merkmale eines Dings Accidentien (accidentia prædicamentalia) genent werden. Der Herr Verfaßer aber hat das Wort (accidentell) in einem engern Verstande genommen, daß er nur dasjenige accidentel nent, was die Scholastici ein accidens prædicabile nennen. Ich glaube nicht, daß er darin geirret habe: denn, α) wenn man das Accidentelle dem Wesenlichen eines Dings entgegen setzet: so nent man nur dasjenige Accidentel, was ohne Verletzung des Wesens, wegbleiben kan. Wenn man aber das Accidentelle dem Substantiellen entgegen setzt: so nent man nicht allein die Eigenschaften und veränderlichen Merkmale, sondern auch die wesentlichen Stücke eines Dings, Accidentien. Haben also diese Leute keinen Grund, warum sie nicht auch den Zustand, welcher aus wesentlichen Stücken bestehet, einen accidentellen nennen. β) Es kömt mit dem Rede-Gebrauch vollkommen überein, zu sagen, daß die Eigenschaften, die uns um unsers Wesens willen nothwendig zukommen, uns wesentlich sind, eben so wohl, als

man dieses von den wesentlichen Stücken spricht. Wer etwas in den Schriften der Scholastiker bekant ist, wird wißen, daß sie die wesentlichen Theile eines Dings in essentialia constitutiva und consecutiva eingetheilet haben. Durch jene verstanden sie die wesentlichen Stücke (essentialia simpliciter sic dicta) und durch diese die Eigenschaften (attributa) eines Dings. Ich habe am Ende dieses Absazes noch eine Kleinigkeit anzumerken. Oben in der Erklärung der äusern Bestimmungen ist eine kleine Aenderung von mir vorgenommen worden. Der Herr Verfaßer erkläret die äusere Bestimmungen durch solche Bestimmungen, welche mit einem Verhältniße erkant werden können. Ich habe, wie es sonst heist, gesagt, daß sie solche Bestimmungen wären, die ohne Verhältniß nicht erkant werden könten. Der Grund, warum ich diese kleinere Aenderung gemacht habe, ist dieser, weil in den Gedanken stehe, daß der Herr Verfaßer durch seinen Begrif eben das verstanden, was ich eine äusere Bestimmung genent habe. Man schlage die Metaphysik des Herrn Verfaßers Philos. prim. sect. I. cap. III. § XL. p. 52. 53. nach. Sonst ist nicht zu leugnen, daß einer, der die Worte in der Erklärung der äusern Bestimmungen so nimt, wie sie lauten, einen Grund zu behaupten haben könte, daß die Erklärung zu weit (iusto latior) wäre, indem sie auch auf die innere Bestimmungen zu paßen scheint. Er könte so schließen:

Alle Bestimmungen, die mit einem Verhältniße erkant werden können, sind äusere Bestimmungen.

Nun

Nun gibts aber innere Bestimmungen, die mit einem Verhältniße erkant werden können:

Folglich gibt es auch innere Bestimmungen, die zu gleicher Zeit (in einerlei Absicht) äusere Bestimmungen sind. q. a.

Der Obersaz schlechthin umgekehret ist die Erklärung selbst. Der Untersaz ist auch richtig: indem die innere Bestimmungen auch im Verhältniße gegen andere Dinge vorgestellet oder erkant werden können. Alle drei Seiten in einem Dreieck sind ohne allen Zweifel innere Bestimmungen deßelben. Wer wil aber in Abrede sein, daß eine Seite im Verhältniße gegen die beiden anderen betrachtet werden kan, ohne daß sie aufhören sol, eine innere Bestimmung des Dreiecks zu sein? Siehe Metaphys. l. c. §. 41. Spricht der Herr Verfaßer, daß in diesem Schluße vier Füße vorhanden: so wil ich dieses nicht leugnen, indem die Redens-Art: mit Verhältniß erkant zu werden, in dem Obersaze in einer andern Bedeutung, als in dem Untersaze genommen wird, wenn man nämlich auf meine Erklärung der äusern Bestimmungen Achtung gibt. Mein Bedenken hierüber ist dieses, daß der Herr Verfaßer sich etwas bequemer hätte ausdrücken können: indem ich allerdings versichert bin, daß er die richtige Erklärung im Sinne gehabt.

Zusaz.

Hier wird zweierlei behauptet, 1) daß der wesentliche Zustand ein beständiger Zustand; 2) daß der accidentelle Zustand ein veränderlicher Zustand sei.

1) Das erste beweisen wir auf folgende Art:

Was von einem Dinge, ohne Verletzung des Wesens, nicht wegsein kan, das gehöret zu dem Wesen eines Dings.

Nun aber ist ein Zustand, der aus wesentlichen Bestimmungen bestehet, so beschaffen, daß er, ohne Verletzung des Wesens, nicht von einem Dinge wegsein kan:

Folglich gehöret ein Zustand, der aus wesentlichen Bestimmungen bestehet, zu dem Wesen eines Dings.

Der Obersaz (prop. maior) ist klar genug. Der Untersaz (prop. minor) bedarf auch keines weitern Beweises: indem die wesentlichen Bestimmungen nicht wegfallen können, wo nicht das Wesen zugleich mit wegfält.

Ein jeder Zustand, der aus wesentlichen Bestimmungen bestehet, gehöret zu dem Wesen eines Dings.

Nun ist ein jeder wesentlicher Zustand ein solcher Zustand, der aus wesentlichen Bestimmungen bestehet;

Folglich gehöret ein jeder wesentlicher Zustand zu dem Wesen eines Dings.

Der Obersaz ist der Schlußsaz (Conclusio) in dem vorhergehenden Vernunftschluße. Der Untersaz ist ein Grundsaz (Axioma,) indem dem seine Wahrheit aus der Erklärung des wesentlichen Zustandes unmittelbar erhellet.

Alles, was zu dem Wesen eines Dings gehöret, komt ihm absolut nothwendig zu.

Nun gehöret der wesentliche Zustand zu dem Wesen eines Dings:

Folglich komt der wesentliche Zustand einem Dinge absolut nothwendig zu.

Der Obersaz ist aus dem §. 149. 150. Phil. prim. p. 122. 123. klar. Der Untersaz ist der Schlussaz in dem nächst vorhergehende Schluße.

Was einem Ding absolut nothwendig zukomt, das komt ihm absolut nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zu.

Der wesentliche Zustand kömt einem Dinge absolut nothwendig zu.

Folglich kömt er einem Dinge absolut nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zu.

Der Obersaz ist klar: denn, wenn etwas absolut nothwendig einem Dinge zukomt, so ist das Gegentheil in ihm absolut unmöglich. (Phil. prim. §. 140.) und mus es ihm also absolut nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zukommen. Der Untersaz ist der Schlussaz in dem nächst vorangehenden Schluße.

Ein jeder Zustand, der einem Dinge absolut nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zukomt, ist ein beständiger Zustand.

Nun aber ist der wesentliche Zustand ein solcher, der einem Dinge unter allen Umständen, zu allen Zeiten zukommt:

Folglich ist der wesentliche Zustand ein beständiger Zustand.

Der Obersaz ist aus der Erklärung des beständigen

digen Zustandes erweislich. Der Untersaz ist der Schlussaz in dem vorhergehenden Schluße.

2) Das zweite in diesem Zusaze beweisen wir so:

Alle diejenigen Bestimmungen, welche ohne Verlezung des Wesens von einem Dinge wegsein können, sind veränderliche Bestimmungen.

Nun aber sind die Accidentelle Bestimmungen solche, welche ohne Verlezung des Wesens, von einem Dinge wegsein können:

Folglich sind die Accidentelle Bestimmungen veränderliche Bestimmungen eines Dings.

Der Obersaz ist aus dem §. 151. Phil. prim. erweislich. Der Untersaz ist aus der Erklärung der accidentellen Bestimmungen begreiflich.

Wenn die accidentelle Bestimmungen eines Dings veränderliche Bestimmungen sind: so folgt, daß der accidentelle Zustand ein veränderlicher Zustand sei.

Nun ist das erste wahr, daß die accidentelle Bestimmungen veränderliche Bestimmungen sind:

Folglich mus auch das lezte wahr sein, daß der accidentelle Zustand ein veränderlicher Zustand sei.

Das erste (Prius s. Antecedens) oder der Untersaz ist der Schlussaz in dem vorhergehenden Schluße. Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung des accidentellen und des veränderlichen Zustandes unmittelbar erweislich: denn der accidentelle Zustand ist ja der Zusamenbegrif derer accidentellen Bestimungen; und der veränderliche Zustand ist der Inbegrif derer veränderlichen Bestimmungen eines Dings. Man wird mit leichter

Mühe

Mühe einsehen, daß die beiden Sätze, die der Herr Verfaßer in diesem Zusaze behauptet, sich schlechthin umkehren laßen, daß wir auch also sagen können: 1) Ein jeder beständiger Zustand ist ein wesentlicher Zustand, und 2) Ein jeder veränderlicher Zustand ist ein accidenteller. Das erste läßt sich daher erweisen, weil alle die Prädikate, die einem Dinge beständig und unveränderlich zukommen, zu deßen Wesen gehören; und das zweite ist daher begreiflich, weil alle veränderliche Prädikate, ohne das Wesen zu verletzen, von einem Dinge wegsein können, und also accidentel sind. Beiläufig kan man bemerken, daß, was die Weltweisen veränderlich nennen, nent der Rechtsgelahrte beweglich (mobile;) und was die Weltweisen beständig oder unveränderlich nennen, nent er unbeweglich (immobile). Von dieser Eintheilung der Dinge pflegen sehr viele und wichtige Befugniße (iura) in dem Bürgerlichen Rechte (Iure civili positivo) abzuhangen. Siehe des hochberühmten Herrn Geheimden Rath Böhmers Introd. in ius Digestorum, lib. I. tit. VIII. 12-14. p. 56. 57. Ich muß noch zuletzt in diesem Absatze anmerken, daß ich mit dem Herrn Verfaßer 1) unveränderliche und beständige (characteres constantes & immutabiles) 2) veränderliche und unbeständige Merkmale (characteres mutabiles, inconstantes & temporarios) für einerlei genommen, (*) wenn man gleich zwischen dem beständigen und unveränderlichen einen Unterscheid machen könte. Wenn

 man

(*) Siehe des Herrn Verfaßers Introd. in Art. inven. §. 40. Præcogn. p. 33.

man auf die gewöhnliche Bedeutung dieser Wörter Achtung gibt: so kan man nicht sagen, daß alles, was beständig ist, auch unveränderlich sei. Beständig heist dasjenige, was nicht würklich verändert wird. Unveränderlich aber wird dasjenige genent, so nicht verändert werden kan. Nun kan ich nicht schliesen: weil etwas nicht würklich verändert wird, so kan es auch nicht verändert werden.

Anmerkung. Hier wird der Unterscheid zwischen dem veränderlichen Zustande an sich betrachtet, und dem veränderlichen Zustande, in Absicht auf das Subjekt, deßen Zustand es ist, angezeiget. Der Herr Verfaßer spricht: Wenn man die veränderliche Bestimmungen in Abstracto betrachtet: so wird der veränderliche Zustand eines Dings an sich betrachtet. Wenn man sich aber die veränderlichen Bestimmungen in Concreto vorstelt: so beziehet sich der veränderliche Zustand auf das Subjekt, deßen Zustand es ist. Zur Erläuterung dieser Begriffe bemerke man, daß man etwas in Abstracto betrachtet, wenn man es auser einem Subjekt betrachtet, oder wenn man nicht auf das Ding Achtung gibt, worin es anzutreffen. Z. E. Ich betrachte die Volkommenheit in Abstracto, wenn ich gar nicht auf das Subjekt sehe, worinnen sie zu finden. Also stelle ich mir die Volkommenheit als eine Ubereinstimmung mehrerer Realitäten zu einer Realität vor, ohne mich um denjenigen zu bekümmern, worinnen diese Ubereinstimmung anzutreffen. Sehe ich aber auf das Subjekt, worin etwas anzutreffen, oder ich stelle

stelle mir etwas so vor, wie es in einem gewißen Dinge zu finden: so betrachte ich es in Concreto. Z. E. Wenn ich in Sempronius auf die Ubereinstimmung derer Realitäten sehe: so betrachte ich die Volkommenheit in Concreto. In Abstracto und auser einem Subjekt, in Concreto und in einem Subjekt ist also einerlei. Die veränderliche Bestimmungen eines Dings werden entweder in Abstracto (auser dem Subjekt, worin sie anzutreffen,) oder in Concreto (in ihrem Subjekt) betrachtet. Wenn die veränderlichen Bestimmungen eines Dings in Abstracto vorgestelt werden: so wird der veränderliche Zustand in Abstracto oder an sich betrachtet. Stelt man sich aber die veränderliche Bestimmungen eines Dings in Concreto vor; so betrachtet man auch den veränderlichen Zustand in Concreto, oder man läst ihn auf das Subjekt sich beziehen, deßen Zustand er ist. Betrachte ich die Gelehrsamkeit, Frömmigkeit, Begierden und Verabscheuungen, Reichthum, Herrschaft u. s. w. ohne auf den Sempronius zu sehen, in dem sie vorhanden sind: so betrachte ich diesen veränderlichen Zustand in Abstracto oder an sich. Stelle ich mir aber die Gelehrsamkeit, Frömmigkeit u. s. w. so vor, wie sie in dem Sempronius anzutreffen: so betrachte ich seinen veränderlichen Zustand in Concreto, oder ich laße seinen veränderlichen Zustand sich auf ihn beziehen. Wenn man spricht: Der Zustand eines gewißen Dings ist veränderlich: so ist wohl zu merken, daß er beständig in Concreto betrachtet wird; denn man wil dadurch nur so viel sagen,

daß

daß gewisse Bestimmungen in dem Subjekt sein und auch wegbleiben können.

§. 4.

Der Herr Verfaßer wil nun im folgenden den Begrif des Zustands durch den Begrif des Menschen weiter bestimmen. Er wil den Zustand des Menschen betrachten. Zu dem Ende untersucht er in diesem Absaze vorläufig, wie viele wesentliche Stücke sich in dem Menschen befinden: weil daher eine Verschiedenheit des Zustands abhangt. Es fragt sich also: Wie viele wesentliche Stücke sind in dem Menschen anzutreffen? Diese Frage wird nicht von allen auf einerlei Art beantwortet. Es sind hauptsächlich dreierlei Meinungen:

1) Einige Weltweisen stehen in den Gedanken, daß es überflüßig wäre, mehr als einen wesentlichen Theil in den Menschen anzunemen; oder wenn man Bedenken tragen solte, ein einigs Ding, so das Wesen ausmacht, einen wesentlichen Theil zu nennen: so spreche man, daß einige behaupteten, daß nur ein Ding das Wesen des Menschen ausmache, oder daß nicht mehrere Dinge von verschiedener Art zu dem Wesen des Menschen gehörten. Meine Leser können glauben, daß diese Anmerkung nicht ohne Absicht geschehen, wenn ich gleich gestehe, daß sie eine von denen geringsten Anmerkungen sein wird. Was nun diese Leute betrift, die nicht mehrere wesentliche Theile des Menschen anne-

annemen: so theilen sie sich in zwei Arten ein:

1) Einige sagen, daß nichts mehr, als eine vernünftige Seele zu dem Wesen eines Menschen erfordert werde, und daß wir uns nur einbildeten, einen organischen Körper zu haben. Diese Leute werden Idealisten genent. Man verstehet durch einen Idealisten, daß er der sei, welcher alle Dinge in der Welt, nur die Geister nicht, verwirft. Er hat seinen Namen von dem Worte Idée bekommen, indem er nur solche Dinge in der Welt, die algemeine deutliche Idéen oder Begriffe haben können, das ist, die Geister annimt. Es gibt Leute, welche daran zweifeln, daß jemals Idealisten in der Welt gewesen. Man müste aber die historische Wahrheit leugnen, wenn man solches nicht glauben wolte. Was die Weltweisen des Alterthums betrift: so kan man es nicht gewis aus der philosophischen Historie beweisen, daß unter ihnen Idealisten gewesen. Verschiedene von der Eleatischen Secte, als Xenophanes, Parmenides, Melißus, und Zeno haben zwar gelehret, daß wir durch unsere äusere Sinne keine gewiße Erkentnis bekommen könten (*). Man würde aber zu weit gehen, wenn man alle diese Leute zu Idea-

(*) Siehe den hochberühmten Herrn Jacob Brucker in Fragen aus der philosophischen Historie. P. II. Lib. III. c. II. qu. 4. seqv. p. 281.

Idealisten machen wolte (*). Pyrrho und sein Anhang, die Sceptiker oder Zweifler; die Weltweisen von der mitlern Academie, als Arcesilaus und Lacydes sein Nachfolger, haben zwar an der Würklichkeit derer Körper gezweifelt: weil man aber nicht beweisen kan, daß sie dieselbe geleugnet haben: so hat man keinen hinreichenden Grund zu behaupten, daß sie Idealisten gewesen, (**). Vom Plato unter den Alten, und von dem Herrn dés Cartes und Malebranche unter den Neuern, ist dieses auch unerweislich (***). Nichts destoweniger kan man es von einem paar Engelländern beweisen, daß sie würkliche Idealisten gewesen. Der eine ist Georg Berkeley, ein Mitglied des Collegii Trinitatis zu Dublin (****). Der andere heist Arthurus Collier, ein Rector zu Langford (*****). Zu diesen Beiden kan man noch eine Person, welche zu Bayreuth in einem öffentlichen Amte stehet, rechnen, deren der Herr Professor Gottsched erweh-

(*) l. c. p. 316. und Bayle in Dict hist crit. art. Zenon.

(**) Hiervon ist des hochberühmten Herrn Director Carpovs Idealismus ex concessis explosus, §. 18. p. 8. 9. nachzulesen.

(***) Siehe Carpovs l. c.

(****) Siehe Acta Erud. a. 1727. mens Aug. memoires de Trevoux 1713. Dec. p. 2198. und Iournal litteraire T. I. p. 147. seqv.

(*****) Siehe Bilfingers Dilucid. philos. §. 118. und Actorum Erud. supplem. T. VI. p. 244.

erwehnet (*). Der Herr Director Carpov rechnet auch hieher Michael Angel. Fardella, einen Sicilianer. Die Idealisten pflegen in Egoisten und Pluralisten eingetheilet zu werden. Ein Idealiste, der mehrere Geister in der Welt annimt, wird ein Pluraliste genent. Wenn er aber die Würklichkeit keines Dings in der Welt, als seines Geistes oder vernünftigen Seele behauptet: so heist er ein Egoiste. Dieser leugnet also die Würklichkeit aller übrigen Dinge in der Welt, die auser ihm vorhanden (**).

2) So wie der Idealist nur die vernünftige Seele zu dem Wesen des Menschen erfodert: so gibts auch einige, welche behaupten, daß nur der organische Körper das Wesen des Menschen ausmache, oder daß in dem Menschen kein Theil vorhanden, so von dem Körper auf die Art wesentlich unterschieden, daß es nichts Körperliches wäre. Sie geben wohl mannigmal zu, daß in dem Menschen eine Seele und ein organischer Körper vorhan-

(*) in der Vorrede zu seinen Vind. Syst. infl. phys. Sect. 2. c. I. p. 31. seqv.

(**) Siehe Memoires de Trevoux 1713. p. 922. woselbst die Herren Jesuiten folgender gestalt reden: Un de nous connoit dans Paris un Malebranchiste, qui va plus loin que Mr. Berkley, il lui a soutenu fort serieusement dans une longue dispute, qu' il est tres-probable, qu' il soit le seul être creè qui existe, et que non seulement il n' y ait point de corps, mais qu' il n' y ait point d' autre esprit creé, que lui.

handen, wenn man die Seele durch dasjenige Ding erkläret, so sich seiner bewust sein kan und mit einem organischen Körper verknüpft ist. Sie leugnen aber, daß diese Seele von dem organischen Körper wesentlich unterschieden. Sie behaupten, daß sie eine sehr feine Materie und etwas körverliches wäre, so in dem groben organischen Körper vorhanden. Diese Leute werden Materialisten genent. Man theilet die Materialisten in algemeine und psychologische ein (*). Ein algemeiner Materialist heist derjenige, welcher alle einfache Dinge (entia simplicia) leugnet. Er sagt also nicht allein, daß alle Geister in der Welt materielle Wesen sind, sondern er behauptet dieses auch so gar von GOt und leugnet zugleich, daß die Körper aus einfachen Dingen bestehen, die nicht materiel wären. Ein psychologischer Materialiste wird derjenige genent, welcher behauptet, daß die Seelen körperliche Wesen wären. Ein jeder algemeiner Materialiste ist auch ein psychologischer, aber nicht umgekehrt. Es hat Materialisten gegeben, welche in den Gedanken gestanden, daß es ein Vorzug der Gotheit wäre, ein einfaches oder immaterielles Wesen zu sein. Daß ich nichts von dem Epicur (α), von denen Saducäern, Rabbinen und

(*) Siehe des hochberühmten Herrn Prof. Baumgartens Metaphysik §. 395, 757.

(α) Siehe Bruckers l. c. T. II. L. 3. c. 13. p. 581.

und so gar einigen Kirchen-Vätern, als Tertullianus, Methodius u. a. erwehne, so haben wir in den neuern Zeiten die schwere Menge von Materialisten. Unter diesen ist einer von den vornehmsten der berühmte Engelländer Hobbes (β) Coward (γ) Toland (δ) der Herr von Voltaire (ε) und sehr viel andere mehr. Beiläufig kan man merken, daß die Materialisten so wohl, als auch die Idealisten Monisten gennet werden. Das Wort kömt vom μόνος (solus)

C her,

(β) Siehe deßen Leviathan, c. 12. p. 56. und append. ad Leviathan c. 3. p. 360. In der ersten Stelle heists: Spiritus corpora tenuissima etc. und in der andern spricht er: Magnus est Deus, sed magnitudinem intelligere sine corpore, impossibile est.

(γ) Siehe Zach. Grapii Theol. rec. controv. contin. c. 4. p. 104. wo verschiedene Schriften des Cowards, die hieher gehören, angeführet werden

(δ) Siehe Pantheisticon, eine rare Schrift, die in Engelland heraus gekommen, davon der Toland, nach des hochberühmten Herrn Canzler von Mosheims Muthmaßung in vita Tolandi, der Urheber ist. Er hält die Gedanken vor Bewegungen des Gehirns, die in demselben durch einen sehr geschwinden Herumlauf eines ignis ætherei omnia circumdantis, ideoque supremi, omnia permeantis, ideoque et intimi hervorgebracht werden. In hoc æthereo igne (sagt er p. 13.) est anima, mens, prudentia augmentum, motus, imminutio, immutatio, somnus, vigilia etc. Ex nulla alia (heists p. 14. 15. nobis parte voluptates contingunt et lætitiæ et risus et lusus, quam ex cerebro etc.

(ε) Siehe Amusemens litteraires, lettre vingthuitieme pour l' Année 1738. Semaine 14.

her, und haben sie diesen Namen bekommen, weil die Materialisten Körper allein, und die Idealisten nur Geister annemen.

II. Es gibt auch Leute, welche drei wesentliche Stücke in dem Menschen annemen, Geist, Seele und Leib. Den Unterscheid zwischen diesen vorgegebenen drei Theilen des Menschen setzen viele von diesen Leuten darinnen, daß der Leib aus Waßer und Erde bestehe, und daß dieses körperliche sichtbare Wesen der Seele und dem Geiste an stat eines Futerals diene. Die Seele sol ein sehr feines materielles Wesen sein, welches aus Feuer und Luft bestehe, und dem Leibe die Würksamkeit (activitatem) gäbe. Von dem Geiste sprechen sie, daß er unmittelbar von GOt wäre hervorgebracht worden, und dem Menschen eine viel fürtreflichere Würksamkeit, als die Seele, nämlich das Vermögen frei zu handeln mit dem Gebrauche der Vernunft gäbe. Nicht allein viele Cabbalisten, sondern auch verschiedene mystische Weltweisen in den neuern Zeiten haben diese Meinung vertheidiget. Diese Leute werden Trialisten genent. So wohl die Monisten, als auch die Trialisten sind philosophische Ketzer.

III. Die orthodoxen Weltweisen behaupten, der Mensch bestehe nur aus zweien wesentlichen Theilen, einer vernünftigen Seele und einem organischen Körper. Weil diese Weltweisen so wohl Geister, als Körper in der Welt annemen: so hat man sie Dualisten genent.

Wo-

Woher wil man aber beweisen, daß nur zwei wesentliche Theile des Menschen vorhanden? Der Herr Verfaßer füret den Beweis auf folgende Art:

Wo alle Erscheinungen (phænomena) des Menschen, die wir aus der täglichen Erfarung an ihm erkennen, aus der Beschaffenheit einer vernünftigen Seele und eines organischen Körpers, die aufs genaueste mit einander vereiniget sind, erkläret werden können: so folgt, daß wir keinen Grund haben, mehr als die zwei wesentliche Theile, nämlich die vernünftige Seele und den organischen Körper, die mit einander vereiniget sind, in dem Menschen anzunemen.

Nun aber ist das erste wahr, daß alle Erscheinungen des Menschen, die wir aus der täglichen Erfarung an ihm erkennen, aus der Beschaffenheit der vernünftigen Seele und des organischen Körpers, die aufs genaueste mit einander vereiniget sind, erkläret werden können:

Folglich mus auch das letzte wahr sein, daß wir keinen Grund haben, mehr als die zwei wesentliche Theile, nämlich die vernünftige Seele und den organischen Körper, die mit einander vereiniget sind, in dem Menschen anzunemen.

Der Obersaz ist so beschaffen, daß er keines weitern Beweises bedarf. Wir haben also nur den Untersaz zu beweisen. Man schliese so:

Wo alle Erscheinungen, die wir aus der täglichen Erfarung an den Menschen erkennen, α) Bewegungen, β) Vorstellungen, γ) Begierden

und Verabscheuungen, δ) die Ubereinstimmung der Veränderungen der Seele mit den Bewegungen des Körpers sind, und alle diese Stücke aus der vernünftigen Seele und dem organischen Körper, die in der genauesten Vereinigung mit einander stehen, erkläret werden können: so folgt, daß alle Erscheinungen, die wir bei dem Menschen aus der täglichen Erfarung wahrnemen, aus der vernünftigen Seele und dem organischen Körper, die aufs genaueste mit einander vereinigt sind, sich erklären laßen.

Nun ist das erste wahr:

Folglich mus auch das letzte wahr sein.

Die Folge des Obersatzes ist sonnenklar: wir haben also nur den Untersaz zu beweisen. Er bestehet aus zweien Theilen (membris.) Was den ersten Theil deßelben betrift, wenn ich sage, daß alle verschiedene Erscheinungen, die wir durch die tägliche Erfarung bei dem Menschen wahrnemen, sind

(α) Bewegungen des Körpers,
(β) Vorstellungen der Seele,
(γ) Begierden und Verabscheuungen und
(δ) Die Ubereinstimmung, welche sich zwischen den Veränderungen der Seele und den Bewegungen des Körpers befindet:

so glaube ich nicht nöthig zu haben, dieses weitläufiger zu beweisen, indem die tägliche Erfarung uns lehret, daß wir keiner Erscheinung bei dem Menschen gewahr werden, die nicht zu einem von den vier angefürten Stücken gerechnet werden könte. Was den andern Theil des Untersatzes betrift,

daß

daß alle die vier angefürte Stücke aus der vernünftigen Seele und dem organischen Körper, welche mit einander aufs genaueste vereiniget sind, sich erklären laßen: so ist solches offenbar. Denn

α) können die Bewegungen aus dem organischen Körper erkläret werden. Es ist bekant, daß man in der Physiologie aus der Natur des menschlichen Körpers die verschiedenen Bewegungen desselben erkläret. Es ist meine Sache hier nicht, mich in einen weitläuftigen Streit mit denen Herren Mechanicis und Stahlianern zu verwickeln. Ich kan es nicht leugnen, daß das Lehrgebäude derer so genanten Mechanicorum mir vernünftiger, als das Lehrgebäude der Stahlianer zu sein scheine. Ich werde aber deswegen mit keinem Stahlianer zürnen, wenn er meinet, daß man die Bewegungen in dem menschlichen Körper nicht ohne Hülfe der Seele erklären könne. Er mag meinetwegen immerhin seine Seele das Essen im Magen verdauen, das Geblüthe bewegen, secretiones u. s. w. machen laßen: doch wird er mir zugeben, daß die Bewegungen des Körpers zum Theil aus dem Körper erkläret werden können, und wenn man ja auf mehr, als auf den Körper sehen mus, daß man alsdenn nichts mehr, als die Seele zu Hülfe nemen dürfe und man nicht nöthig habe, mehr als die zwei wesentlichen Theile des Menschen anzunemen.

β) Laßen sich die Vorstellungen so wohl, als auch

γ) die Begierden und Verabscheuungen, das Wollen und nicht wollen aus der vernünftigen

Seele erklären: wie solches die Seelen-Lehre satsam beweiset.

δ) Kan auch die Ubereinstimmung, welche sich zwischen den Veränderungen der Seele und den Bewegungen des Körpers befindet, aus der Vereinigung der Seele und des Körpers erkant werden

Meine Leser sehen leicht ein, daß dieser Beweis keineswegen erhärte, daß es absolut unmöglich, daß der Mensch mehr, als zwei wesentliche Stücke haben solle. Man würde aber sehr unbillig verfaren, wenn man hier einen solchen Beweis fodern wolte. Es ist uns gnug, daß wir mit dem Herrn Verfaßer erwiesen haben, daß man keinen Grund habe, mehr als zwei wesentliche Stücke im Menschen anzunemen. Ich kan kaum vermuthen, daß jemand mir den Zweifel machen werde, man habe schon einen hinreichenden Grund, wenn man behaupte, daß mehr als zwei wesentliche Stücke des Menschen vorhanden: weil doch alle Dinge ihren hinreichenden Grund hätten. Man braucht nur, um diesen Zweifel zu heben, zwischen einen rechtmässigen und unrechtmäßigen Grunde (inter rationem legitimam et illegitimam) einen Unterscheid zu machen. Diejenigen, welche abgeschmackte und ungereimte Dinge behaupten, handeln auch mit hinreichendem Grunde, wenn man diese Redensart im weitern Verstande nimt: indem allerdings etwas vorhanden sein mus, woraus hinreichend erkant werden kan, warum sie vielmehr so, als anders handeln. Von einer närrischen Handlung ist zwar ein hinreichender, aber närrischer, Grund vorhanden. Es ist klar, daß ich mit dem Herrn

Ver-

Verfaßer einen rechtmäßigen Grund verstehe, so wie man mehrentheils im gemeinen Leben diese Redensart nimt. Wenn ich also behaupte, daß wir keinen hinreichenden Grund haben, mehr als zwei wesentliche Stücke anzunemen: so heist dieses so viel, daß wir keinen vernünftigen Grund, so den logischen Gesetzen gemäs, haben, zu behaupten, daß mehr als zwei wesentliche Stücke des Menschen in solchem anzutreffen. Die Herren Trialisten mögten wohl verschiedene Dinge an unserm Beweise auszusetzen haben. Sie werden schwerlich mit dem Untersatze in unserm ersten Schlusse wohl zu frieden sein; und was den andern Schlus betrift, wodurch wir den Untersaz in dem ersten Schluße bewiesen, werden sie ohne allen Zweifel den zweiten Theil des Untersatzes desselben leugnen. Sie werden sprechen, daß verschiedene Bewegungen und Handlungen des Menschen so beschaffen, daß man sie unmöglich aus der vernünftigen Seele, dem organischen Körper oder ihrer Vereinigung erklären könte, und also müste man nothwendig mehr, als die zwei wesentliche Stücke des Menschen annemen. Sie berufen sich zu dem Ende

1) auf die Historien von den Mondsüchtigen (noctambulis), welche im Schlafe ordentliche äuserliche Handlungen vornemen. Z. E. Man erzehlt von einer Magd, daß sie in der Nacht im Schlafe nach dem Brunnen gegangen, Wasser geholet, und damit eine Stube gescheuret, ohne daß sie des Morgens darauf das geringste davon gewust habe. Ingleichen sagt man von einem Schüler auf dem Waisenhause in Halle, daß er an ei-

nem Abend sehr bekümmert gewesen, weil er mit seinen Lateinischen Versen nicht fortkommen können, die den folgenden Morgen fertig sein solten. Habe deswegen seinen Herrn Schulmeister ersucht, ihn sehr frühe aufzuwecken. In der Nacht sei der Schüler aufgestanden, habe Feuer aufgeschlagen, sein Licht angesteckt, seine Hefte und seinen Gradum ad Parnassum herbei geholt, seine Verse verfertiget, die Hefte an ihren vorigen Ort geleget, und sei wieder zu Bette gegangen. Am folgenden Morgen, wie er aufgestanden, sei er noch wegen seiner Verse bekümmert gewesen, habe seine Hefte herbei geholt, sich über die Arbeit zu machen; habe sich aber entsetzlich verwundert, wie er gesehen, daß seine Verse schon mit seiner eigenen Hand verfertiget gewesen, ohne daß er etwas davon gewust. Er habe nichts mehr sagen können, als daß es ihm geträumet, als ob er diese Handlungen vorgenommen. Man erzehlt ferner von einem gewissen Bürger auch dieses Orts, daß, wie man sich in einem Hause in der Nacht mit Musik lustig gemacht, er in blosen Hemde zum Fenster hinein gestiegen, und ein Tänzgen mit machen wollen. Wie er aber mitten in dieser Lust von einem guten Freunde aufgeweckt worden, habe er sich entsetzlich geschämet, daß er auf eine solche Art seine Aufwartung gemacht. Wie man dergleichen Historien mehr hat. Ein Trialiste fragt, wie man solche Erscheinungen aus der vernünftigen Seele und dem organischen Körper, die mit einander vereiniget sind, erklären wil? Er spricht: Weil die Seele des Menschen nichts davon weis,

daß

daß diese Handlungen geschehen: so muß nothwendig noch etwas auser der Seele in dem Menschen vorhanden sein, so ihn zu solchen Handlungen bestimmet. Man kan aber hierauf verschiedenes antworten: α) bin ich der Meinung, daß sehr viele von dergleichen Erscheinungen so beschaffen, daß der Mensch äusere klare Empfindungen zu der Zeit hat, wenn er sie verursacht. Weil er aber solche vergist: so weis er hernach nicht mehr, daß er dergleichen Handlungen vorgenommen. β) gesezt auch, daß einige solcher Erscheinungen so beschaffen, daß keine äusere klare Empfindungen damit verknüpft: so erzehlt man doch, daß Träume beständig mit ihnen zu gleicher Zeit vorhanden sind. Man zeige also die Unmöglichkeit, daß diese Erscheinungen sich nicht aus der Einbildungs-Kraft, aus dem Dichtungs- und Vorhersehungs-Vermögen (facultate fingendi et prævidendi) erklären lassen. Die Vorstellungen dieser Kräfte der Seele können einen so grosen Grad der Klarheit haben, daß sie denen äusern Empfindungen sehr ähnlich werden. Es scheint also nicht unmöglich zu sein, daß solche Veränderungen oder Bewegungen im Gehirn entstehen, wie diejenigen, welche mit denen äusern klaren Empfindungen zu gleicher Zeit vorhanden zu sein pflegen. Woraus sich begreifen läst, daß eben solche äusere Bewegungen des Körpers mit den Vorstellungen der Einbildungs-Kraft, des Dichtungs- und Vorhersehungs-Vermögens zugleich würklich sind, als diejenigen, welche mit denen äusern klaren Empfindungen vorhanden zu sein pflegen. γ) Wil ich einmal an-

nemen, daß verschiedene Erscheinungen, die wir bei dem Menschen wahrnemen, sich aus denen uns bekanten Kräften der Seele nicht erklären laßen: braucht man wohl deswegen ein neues wesentliches Stük des Menschen zu behaupten? Man hat ja nur nöthig ein neues Vermögen der Seele anzunemen, dadurch wird man eben so viel gewinnen, als wenn man ein neues wesentliches Stük des Menschen behauptete. Können nicht auch die dunkeln Vorstellungen vieles auswürken?

2) Berufen die Trialisten sich auf eine Erscheinung, so sich mit einem erschlagenen Menschen zutragen sol. Wenn man ihn vor seinen Mörder brächte: so fing er an zu bluten. Wie wil man, sagen sie, diese Erscheinung erklären, wenn man nicht drei wesentliche Theile des Menschen annimt? Der Geist, sprechen sie, das denkende Wesen, hat sich im Tode von dem Körper getrennet, also kan er nicht diese Veränderung verursachen. Folglich mus noch die Seele in dem erschlagenen Körper vorhanden sein, welche diese Erscheinung hervorbringt. Allein α) fragts sichs, ob auch diese Begebenheit wahr sei? Ich habe mir zwar viel davon erzehlen laßen: aber ich kan nicht leugnen, daß ich nicht noch sehr an der historischen Wahrheit zweifele. β) Ists nicht möglich, daß die Begebenheit von ohngefehr geschehen? Der Körper hätte vielleicht eben sowohl zu bluten anfangen können, wenn er vor einen unschuldigen gebracht worden wäre. γ) Gesetzt auch, daß die ganze Begebenheit ihre völlige Richtigkeit habe: so fragts sich, was sie durch die Seele verstehen? Vielleicht verstehen

sie

sie dadurch den Umlauf des Geblüts, und alsdenn haben sie nichts gewonnen: denn das Geblüt gehört ja zum Körper, und also legen sie dem Körper eine geheime Beschaffenheit (qualitatem occultam) bei, die nicht erkläret werden kan. Daraus folgt aber keinesweges, daß man ein neues wesentliches Stük in dem Menschen annemen mus: weil der Grund davon lediglich in dem organischen Körper enthalten sein sol. Ich habe einen eifrigen Harmonisten gekant, der hat diese Erscheinung aus seiner vorher bestimten Ubereinstimmung erklären wollen. Er sprach: Der Körper wäre von GOt auf die Art vorherbestimt, daß er eben in dem Augenblik, wenn er vor seinen Mörder gebracht würde, bluten müste. Aber diese Art, die Erscheinung zu erklären, scheint mir ein wenig zu weit hergeholet zu sein. Verstehen die Trialisten durch ihre Seele ein in dem Geblüte befindliches von demselben aber wesentlich unterschiedenes Ding, welches diese Erscheinung verursachen solte: so hat man nicht nöthig, ein solches drittes wesentliches Stück anzunemen, indem man nur behaupten kan, daß die vernünftige Seele oder der Geist eines solchen erschlagenen Menschens noch nicht so gänzlich von seinem Körper entfernet wäre, daß er nicht mehr in denselben solte würken können, und erhält man eben das dadurch, was man durch die in dem Geblüte schwimmende Seele des Trialisten gewint. Jedoch aber was wil man viel von einer Begebenheit philosophiren, deren historische Wahrheit noch nicht ausgemacht ist.

3) Füren die Trialisten die Gespenster-Historien an. Allein man mag nun sagen, daß die Gespenster böse Geister oder die Seelen der Verstorbenen sind: so braucht man nicht ein neues wesentliches Stück des Menschen anzunemen, um diese Historien, in so fern sie wahr sind, erklären zu können.

4) Einige wollen so gar aus der heiligen Schrift beweisen, daß es in dem Menschen drei wesentliche Stücke, Geist, Seele und Leib gebe. Spricht nicht, sagen sie, der Apostel Paulus: Er aber, der GOt des Friedens, heilige euch durch und durch, und euer Geist ganz samt der Seele und Leib müße behalten werden unsträflich bis auf die Zukunft JEsu Christi. Hier meinen sie, sind die drei wesentlichen Stücke des Menschen, Geist, Seele und Leib ausdrücklich von einander unterschieden. Allein man kan durch den Geist die übernatürlichen Kräfte oder die Gnadengaben des Heiligen Geistes, welche einem Menschen in der Wiedergebuhrt mitgetheilet werden, verstehen, welche nichts als übernatürliche Beschaffenheiten der vernünftigen Seele sind. Durch die Seele aber kan man die natürlichen Kräfte und Fähigkeiten der vernünftigen Seele des Menschen verstehen. Was den Geist betrift, so ist bekant, daß er öfters in der H. S. in der angezeigten Bedeutung genommen wird. Man braucht um die Richtigkeit dieser Auslegung einzusehen, nur die Stelle 1 Cor. 2, v. 14. zu vergleichen, wo der natürliche Mensch (ἄνθρωπος ψυχικος) dem geistlichen Menschen entgegen gesezt wird:

denn

denn es ist unstreitig, daß durch den natürlichen Menschen (ἄνθρωπον ψυχικὸν) ein Mensch in so fern er mit den natürlichen Kräften und Vermögen der vernünftigen Seele betrachtet wird, und durch den geistlichen Menschen ein Mensch, in so fern er durch den heiligen Geist erleuchtet worden, und übernatürliche Kräfte bekommen, verstanden werden mus. So wie nun geistlich (πνευματικὸς) und natürlich oder seelisch (ψυχικὸς) hier genommen wird: so mus auch der Geist (πνεῦμα) und die Seele (ψυχὴ) in oben erwehnter Stelle erkläret werden. Einige wollen auf eine neue Art den Geist und die Seele in angefürter Stelle auslegen. Sie verstehen durch den Geist die obern, und durch die Seele die untern Kräfte der vernünftigen Seele. Die Richtigkeit aber dieser Erklärung ist schwer darzuthun. Sie füren zur Bestätigung ihrer Meinung die Stelle beim Lucas c. 1, v. 47. an, wo Maria spricht: Meine Seele erhebt den HErrn und mein Geist freuet sich GOttes meines Heilandes. Doch glaube ich, daß man nicht nöthig hat, sich viel auf diese Stelle einzubilden, wenn man bedenkt, daß Maria hier eine Dichterin abgibt. Man wird ohne meinem Erinnern begreifen können, daß der Herr Verfaßer durch den Beweis in diesem Absatze nicht alle philosophische Ketzer in Absicht auf die wesentlichen Stücke der Menschen, sondern nur die Trialisten und diejenigen, welche noch mehr als drei wesentliche Stücke des Menschen annemen mögten, widerlegt habe. Die Monisten, als die Materialisten und Idealisten, welche leugnen, daß

das Wesen des Menschen aus mehrern wesentlichen Theilen bestehe, müßen auf eine andere Art wiederleget werden. Der Herr Verfaßer aber hat mit allem Rechte diese Widerlegung den Herren Metaphysikern überlaßen, wie er auch selbst in seiner Metaphysik diese Widerlegung versucht hat. Wer sich aber aufs äuserste angelegen sein läst, allenthalben in der Metaphysik eine gründliche Erkentnis zu bekommen, wird leicht einsehen, daß man an den meisten Widerlegungen dieser beiden Ketzer verschiedenes auszusetzen hat.

Jedoch aber könte man den Beweis des Herrn Verfaßers in diesem Absatze mit leichter Mühe so algemein machen, daß er zugleich wieder die Materialisten und Idealisten gebraucht werden könte. Man schliese so:

Wenn weder mehr, als zwei wesentliche Stücke erfordert werden, noch weniger, als dieselben hinreichend sind, alle Erscheinungen, die man durch die tägliche Erfarung bei dem Menschen wahrnimt, zu erklären: so folgt, daß man weder mehr, noch weniger als zwei wesentliche Stücke des Menschen annemen darf.

Nun ist das erste wahr, daß weder mehrere, als zwei wesentliche Stücke erfodert werden, noch wenigere, als dieselben hinreichend sind, alle Erscheinungen, die man durch die tägliche Erfarung bei dem Menschen wahrnimt, zu erklären:

Folglich ist auch das letzte wahr, daß man weder mehr, noch weniger als zwei wesentliche Stücke des Menschen annemen darf.

Wir

Wir haben in diesem Schluße das erste oder den Untersaz zu beweisen. Er bestehet aus zweien Theilen. Der erste nämlich, daß nicht mehrere, als zwei wesentliche Stücke erfodert werden, die Erscheinungen des Menschen zu erklären, ist bereits oben erwiesen worden. Den andern Theil aber, daß nicht weniger als zween wesentliche Theile hinreichend, die Erscheinungen des Menschen zu erklären, mus man beweisen.

Hier müste man 1) wider die Materialisten beweisen, daß nicht alle Erscheinungen des Menschen aus dem organischen Körper sich erklären liesen; 2) müste man wider die Idealisten darthun, daß nicht alle Erscheinungen des Menschen aus der blosen vernünftigen Seele begreiflich zu machen wären. Daß ein Idealiste keinen vernünftigen hinreichenden Grund anfüren könne, warum die Seele sich vorstellen solle, daß sie einen Körper habe, daß er sich bewege, daß das Geblüt in ihm herumwalle u. s. w. Wenn man aber einen tüchtigen Beweis wider die Idealisten füren wolte: so müste man freilich erst die Würklichkeit des Körpers, als eines ausser der vernünftigen Seele vorhanden seienden Dings aus unumstößlichen Gründen darthun.

§. 5.

Nachdem der Herr Verfaßer im vorhergehenden Absatze erwiesen, daß nur zwei wesentliche Stücke des Menschen vorhanden, die vernünftige Seele und der organische Körper: so zeigt er, wie man die verschiedene Arten des Zustandes der

Seele

Seele und des Körpers heraus bringen sol. Was 1) die vernünftige Seele betrift, so ist ihr Zustand der Zusammenbegrif der Bestimmungen, welche in ihr vorhanden sind. Ihre Bestimmungen sind

α) entweder innere oder äusere Bestimmungen. Der Zusammenbegrif der innern Bestimmungen der Seele macht den innern Zustand der Seele aus. Hieher gehören z. E. der Verstand, die Vernunft, die Freiheit, der Wille, das Vermögen zu begehren und zu verabscheuen, das Gedächtnis, die Einbildungskraft, die Sinne, die würkliche Vorstellungen, Begierden und Verabscheuungen, die in ihr vorhanden sind. Der Zusammenbegrif derer äuseren Bestimmungen der Seele macht den äusern Zustand der Seele aus. Hieher gehören z. E. alle die Verhältniße, so die Seele gegen ihren Körper und andere Dinge, so auser ihr vorhanden, hat.

β) Die Bestimmungen der Seele sind entweder beständige oder veränderliche. Der Zusammenbegrif derer beständigen Bestimmungen der Seele macht den beständigen Zustand der Seele aus. Z. E. der Verstand, die Vernunft, die Freiheit, das Gedächtnis u. s. w. Der Zusammenbegrif derer veränderlichen Bestimmungen der Seele macht den veränderlichen Zustand der Seele aus. Z. E. die würklichen Vorstellungen, Gedanken, Begierden und Verabscheuungen, der Gebrauch der Vernunft und der Freiheit und alle ihre Verhältniße gegen andere Dinge.

γ) Die

γ) Die Bestimmungen der Seele sind entweder wesentliche oder accidentelle (zufällige) Bestimmungen. Der Zusammenbegrif derer wesentlichen Bestimmungen der Seele ist ihr wesentlicher Zustand. Z. E. Die Freiheit, der Verstand u. s. w. Der Zusammenbegrif derer accidentellen oder zufälligen Bestimmungen der Seele ist ihr accidenteller oder zufälliger Zustand. Z. E. die würkliche Vorstellungen, Begierden und Verabscheuungen. 2) Was den organischen Körper betrift, so ist sein Zustand der Zusammenbegrif derer Bestimmungen, welche in ihm vorhanden sind. Hieher gehören z. E. die Bewegung des Geblüts, die Verdauung der Speisen, die merkliche und unmerkliche Ausdämpfung, die Gesundheit u. s. w. Die Bestimmungen des Cörpers sind

α) entweder innere oder äusere. Jene machen den innern, diese den äusern Zustand des Körpers aus.

β) entweder beständige oder veränderliche. Jene machen den beständigen, diese den veränderlichen Zustand des Körpers aus.

γ) entweder wesentliche oder zufällige. Jene machen den wesentlichen, diese den zufälligen oder accidentellen Zustand des Körpers aus.

Der wesentliche Zustand der Seele sowohl, als auch des Körpers ist ein beständiger Zustand derselben, und ein beständiger Zustand der Seele und des Körpers ist ein wesentlicher Zustand derselben. Der accidentelle Zustand der Seele und des Körpers ist ein veränderlicher Zustand derselben, und umgekehret. (§. 3. Zus.)

§. 6.

Hier werden nun verschiedene Arten des Zustandes des Menschen angezeigt. Diesem zu Folge heist es im Anfange dieses Absatzes, daß die Vereinigung eines organischen Körpers und einer vernünftigen Seele den Menschen ausmache, in so fern er ein vernünftiges Geschöpfe ist. Dieser Saz ist eine propositio reduplicativa, und zwar insonderheit declarativa. Der wahre Verstand desselben ist also dieser: der Mensch, in so fern er ein vernünftiges Geschöpf ist, bestehet aus einer vernünftigen Seele und einem organischen Körper, welche mit einander vereiniget sind. Wer die Natur derer propositionum declarativarum verstehet, wird mir die Erlaubnis geben, aus dem Satze des Herrn Verfaßers zu schliesen, daß aus dem Begrif eines vernünftigen Geschöpfs, so dem Menschen nothwendig zukomt, hinreichend erkant werden mus, daß dem Menschen nicht alleine ein organischer Körper, sondern auch eine vernünftige Seele zukomme. Nach der Erklärung des Herrn Verfaßers von der Seele hat es auch seine Richtigkeit, daß eine vernünftige Seele durch den Begrif eines vernünftigen Geschöpfs hinreichend bestimt werde. Was aber den organischen Körper betrift, so fragt es sich, ob der auch hinreichend durch den Begrif eines vernünftigen Geschöpfs bestimt werde? Die meisten unserer Gottesgelahrten, wie nicht weniger verschiedene Weltweisen dürften mit nein antworten. Sie dürften sich auf vernünftige Geschöpfe berufen, die keinen organischen

Kör-

Körper hätten. Ich bin aber gut dafür, daß die meisten von denen neuern Weltweisen in den Gedanken stehen, daß ein organischer Körper durch den Begrif eines vernünftigen Geschöpfs hinreichend bestimt werde. Wollen sie nicht unumstößlich beweisen, daß ein jeder endlicher Geist einen organischen Körper habe? Sie meinen, daß ein vernünftiges Geschöpfe ohne einen organischen Körper sich gar nicht in Gedanken faßen lasse. Es fragt sich aber, ob auch der Herr Verfaßer so weit gehe? Keinesweges. Er ist viel zu gescheut, als daß er ihre Beweise für unumstößlich halten solte. Er behauptet zwar auch, daß ein jeder endlicher Geist ein Schema perceptionis und folglich einen Körper haben müsse: aber 1) gibt er seinen Beweis nur für wahrscheinlich aus; 2) füret er den Beweis unter einer gewißen Einschränkung, wenn nämlich der endliche Geist Gedanken bekommen solle. Weil also ein endlicher Geist ohne Gedanken möglich ist: so muß er auch ohne einen organischen Körper möglich sein. Folglich wird der organische Körper nicht hinreichend durch den Begrif eines endlichen Geistes oder eines vernünftigen Geschöpfs bestimt. Es scheint also, als wenn der Herr Verfaßer sich selbst wiedersprochen hätte. Hier in seinem Natur- und Völker-Rechte hat es das Ansehen, als ob er behaupte, daß der organische Körper durch den Begrif eines vernünftigen Geschöpfs hinreichend bestimt werde; und aus den Lehrsätzen seiner Metaphysik scheint zu folgen, daß es nicht an dem sei. Was ist hier zu thun? Man kan den Herrn Verfaßer auf zweierlei Art

vertheidigen. 1) Er hat in seiner Metaphysik erwiesen, daß ein jeder endlicher Geist, wenn er denken sol, wahrscheinlicher Weise einen Körper haben müsse. Wo nun ein vernünftiges Geschöpfe vorhanden: da ists wahrscheinlich, daß daßelbe in einem solchen Zustande sich befinde, darinne es Gedanken bekommen könne. Also könte man behaupten, daß der Begrif eines Körpers wahrscheinlicher Weise durch den Begrif eines vernünftigen Geschöpfs bestimt werde. Oder man kan auch 2) sagen, daß der Herr Verfasser nicht behauptet, daß die vernünftige Seele und der organische Körper zusammen genommen dem Menschen zukommen, in so fern er ein vernünftiges Geschöpfe ist, sondern daß nur die vernünftige Seele in Absicht auf diese Eigenschaft ihm zukomme. Man müste also behaupten, daß die Bestimmung, in so fern er ein vernünftiges Geschöpfe ist, nur auf das eine wesentliche Stück des Menschen gehe. Jedoch dünkt mich, daß der Herr Verfaßer sich beßer ausgedrückt, wenn er gesagt hätte: Die Vereinigung eines organischen Körpers und einer vernünftigen Seele macht den Menschen aus, in so fern er ein vernünftiges Thier ist. Unsere Hauptabsicht erfordert es nicht, daß wir von der Vereinigung zwischen der vernünftigen Seele und dem organischen Körper weitläuftig handeln sollen. Es könte uns hier gnug sein, uns auf die Erfarung zu berufen. Diese lehret uns, daß auf gewiße Veränderungen in der Seele gewiße Bewegungen im Körper, und auf gewiße Bewegungen im Körper gewiße Veränderungen in der Seele ent-

entstehen. Ich habe in meiner Seele eine Begierde. Ich will an einen Ort hingehen, und es entstehen so gleich gewiße Bewegungen im Körper, welche mit der Veränderung meiner Seele übereinstimmen. Ich thue meine Augen auf, und sehe den Sempronius an: hierauf entstehen so gleich gewiße Vorstellungen in meiner Seele. Wie diese Vereinigung beschaffen, davon handelt die Seelenlehre. Wir könten also mit dem Herrn Verfaßer unsere Leser dahin verweisen. Ich glaube aber, daß ich mir einige neugierige Leser, die nichts von der Metaphysik wißen, verbindlich machen dürfte, wenn ihnen etwas von diesen artigen Sachen erzehle. Habe auch das Zutrauen zu der Großmuth meiner Leser, daß sie mir eine kleine Ausschweifung zu gute halten. Man erkläret die Gemeinschaft der vernünftigen Seele und des organischen Körpers auf dreierlei Art.

1) Sagen einige, daß die Seele diejenigen Bewegungen des Körpers, welche mit ihren Veränderungen übereinstimten, hervorbrächte und der Körper ebenfals die übereinstimmige Veränderungen der Seele. Diese Leute nent man (psychologische) Influxionisten, weil sie behaupten, daß die Seele in den Körper und die Körper in der Seele auf eine reelle Art einfließe. Ich sehe ein Haus. Die Lichtstrahlen davon fallen in mein Auge und mahlen hinten im Auge ein dem Hause ähnliches Bild ab. Der Gesichts-Nerve, welcher bis ins Gehirn gehet, wird dadurch in eine Bewegung gesezt und in der Seele entstehet ein Begrif vom Hause. Ein Influxionist sagt, daß die

Seele diesen Begrif nicht durch ihre Vorstellungs-kraft würke, sondern daß der Körper ihn in der Seele würklich hervorbringe. Die Seele des Influxionisten ist als ein Kasten anzusehen, wo der Körper die Begriffe hinein stekt; als ein Heft, wo der Körper die Begriffe hinein schmieret; als eine wächserne Tafel des Platons, welche die Charactere annimt, die der Körper in sie hinein gräbet. Der Körper bewegt sich von einem Ort zu einem andern. Fragt man einen Influxionisten, wie das Ding zugehe? so antwortet er: die Seele bringe diese Bewegung hervor, der Körper wäre nur als ein Stock in der Hand anzusehen, den die Seele nach Gefallen bewege; die Seele schleppe ihren Körper, wie eine Schneke, von einem Orte zum andern. Sempronius wil z. E. seiner Schönen ein Ständgen bringen. Die Seele schleppt ihr Gehäuse, den Körper, bis zum Hause des Musicanten. Dort pfeift die Seele so lange in dem Körper, bis der Musikante heraus komt. Darauf trägt sie ihren Körper vor die Fenster der Schönen. Hier hat die Seele gnug zu thun, den Rumpf steif zu halten und die übrige Stellungen des Leibes regelmäßig zu machen u. s. w. Die Nerven sind die Stricke in dem Körper, welche die Seele anstrenget, wenn sie die Glieder des Körpers bewegen wil. Diejenigen, welche sich auf eine solche Art erklären, werden grobe Influxionisten genent. Es giebt aber auch feine Influxionisten. Diese sagen: Der Körper lenkt nur die Kraft der Seele, wie der Reuter sein Pferd lenkt, und die Seele lenkt gleichfals nur die Kraft des Körpers. Die Lenkungen oder

Rich-

Richtungen der Kräfte der Seele vom Körper und des Körpers von der Seele wären nur reelle Leiden: im übrigen brächten sie ihre Veränderungen durch ihre eigene von ausen gelenkte Kräfte hervor. Man theilet den physicalischen Einflus ferner in einen unmittelbaren und mittelbaren ein. Diejenigen, welche einen unmittelbaren physicalischen Einflus annemen, behaupten, die Seele würke auf eine reelle Art in den Körper und desgleichen der Körper in die Seele, ohne sich dabei des allergeringsten Werkzeuges oder Mittels zu bedienen. Diejenigen aber, welche einen mittelbaren physicalischen Einflus annehmen, setzen zwischen Leib und Seele gewiße Mittel-Ursachen, wodurch ihre Gemeinschaft erhalten werden sol. Einige dieser Leute sind so freigebig gewesen, daß sie uns, an statt einer, drei Seelen, die vernünftige, die sinliche und wachsthümliche (animam rationalem, sensitivam et vegetativam) geschenkt haben, wodurch sie die Gemeinschaft der Seele und des Körpers haben erklären wollen. Andere von den mittelbaren Influxionisten sagen, daß die Empfindungen durch den Körper vermittelst gewißer sinlichen Gestalten in die Seele kommen. Sempronius hat eine Vorstellung von einem Bullenbeiser. Man fragt, wie diese Empfindung in die Seele des Sempronius hinein gekommen. Es wird geantwortet: Von dem Bullenbeiser fliesen unzähliche sinliche Gestalten (species sensibiles) aus, welche demselben volkommen ähnlich, aber unendlich vielmal kleiner sind und den ganzen Kreis, in welchen er empfunden werden kan, nach allen sei-

nen Punkten anfüllet. Kurz, der ganze Kreis, worin der Bullenbeiser empfunden werden kan, ist mit ganz kleinen Bullenpeisern angefüllet, und einer von diesen fliest durch die Augen und den Gesichts-Nerven, als einen Canal, in die Seele hinein, nachdem er vorher eine erstaunliche Verwandelung ausgestanden und ein geistiger Bullenbeiser oder eine vernünftige Gestalt (species intelligibilis) worden ist. Um aber die Würkungen der Seele in den Körper begreiflich zu machen, haben sie verschiedene Lebensgeister erdacht, deren oberste Befehlshaberin die Seele sei. Diese hat man wiederum in verschiedene Claßen getheilet, und einer jeden Claße einen Untervorsteher gegeben. Der Untervorsteher der Lebensgeister im Kopfe heist Rachamalka; im Magen, Cremaster, u. s. w. Wenn nun eine Bewegung im Körper hervorgebracht werden solte: so habe die Seele eine Corporalschaft Lebensgeister auscommandiret, welche die verlangte Bewegung im Körper zu stande brächten

2) Des Cartes oder vielmehr sein Schüler, Lovis de la Forge, hat die Seele sowohl, als auch den Körper für viel zu unvermögend gehalten, als daß sie gegenseitig ihre übereinstimmige Veränderungen durch ihre eigene Kraft hervor bringen solten. Er behauptet deswegen, daß weder die Seele die übereinstimmige Bewegungen des Körpers, noch der Körper die übereinstimmigen Veränderungen der Seele hervor brächte, sondern daß sowohl diese, als jene lediglich durch die unmittelbare Kraft GOttes gewürket würden. Dem Herrn Lovis de la Forge ist der Herr Male-

branche

branche gefolget, welcher behauptete, daß GOtt nur von den äuserlichen Gegenständen Gelegenheit näme; woher sie (psycholologische) Occasionalisten genent werden. Nach dem Herrn des Cartes heisen sie Cartesianer. Diese Leute stellen sich die Menschen in der Welt als ein Gehirnlos Puppen-Volk auf der Schaubüne vor, welches nicht durch seine eigene Kraft handele, sondern von dem Herrn der Schaubüne zu allen seinen Handlungen gelenkt werde. Sie sehen alle übereinstimmige Handlungen der Seele und des Körpers als reelle Leiden an, die von GOtt allein gewürket werden.

3) Der Freiherr von Leibniz hat eine dritte Erklärungs-Art erfunden, dem der Herr Canzler und Freiherr von Wolf und andere gefolgt sind. Er spricht, daß die Seele lediglich durch ihre eigene Kraft, ohne Hülfe des Körpers alle ihre übereinstimmige Veränderungen hervorbrächte, und daß der Körper ebenfals durch seine eigene Kraft vermöge seines Baues alle seine übereinstimmige Bewegungen würkte, doch beides ohne Ausschliesung der Mitwürkung GOttes. Wenn man durch eine unmögliche Bedingung annemen wolte, daß die Seele und der Körper, welche jezt würklich sind, nicht mit einander vereiniget wären: so müste man dennoch behaupten, daß die Seele eben die Empfindungen bekommen würde, die sie jezo in Vereinigung mit dem Körper hat, und daß der Körper eben die Bewegungen hervorbringen würde, die jezo in ihm vorhanden sind. Z. E. Man trenne einmal in blosen Gedanken die Seele des Sempronius

nius von seinem Körper: so würde doch sein Körper eben so handeln, als er jezt in Vereinigung mit der Seele handelt. Der Körper, die Maschiene des Sempronius würde seine Hefte nemen, in die Fürlesungen gehen, sich auf die Bank hinsetzen, seine Hefte, Bücher, Feder und Dintenfas herausholen, sich zum Schreiben fertig machen, ins Dintenfas hinein tunken, und sich dabei sorgfältig in acht nemen, weder seine eigene, noch des Nachbars Kleider zu bespritzen, seinen halben Bogen volschmieren, wenn die Stunde aus wäre, aufstehen, nach Hause gehen u. s. w. daß es volkommen das Ansehen hätte, als wenn in diesem Körper eine vernünftige Seele wohnete. Diese Weltweisen werden **Harmonisten** und ihre Erklärungsart die **hervorbestimte Übereinstimmung** genent, weil sie behaupten, daß GOt den Körper nach der Seele vorher bestimt habe.

Diese drei Erklärungsarten werden **einfache Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele und des Körpers** (systemata explicandi commercium animæ & corporis simplicia) genent. Aus diesen lassen sich sehr viele **zusammengesezte Erklärungsarten** machen. Mein Vorsaz ist nur gewesen, meinen Lesern eine kurze historische Erkentnis von den verschiedenen Erklärungsarten der Gemeinschaft der Seele und des Körpers beizubringen. Ich überlasse also den Herren Metaphysikern den Beweis für die Erklärungsart zu füren, die sie für die richtigste halten. So viel neme ich mir nur Freiheit zu erinnern 1) daß man eine Erklärungsart eben sowohl, als die

andere

andere lächerlich vorstellen kan. Man würde sich aber gewaltig vergehen, wenn man meinen, oder Leuten weis machen wolte, daß ein jeder Saz falsch sei, den man vor einigen lächerlich machen könne. Wer weiß nicht, daß es in der Welt solche Menschen gibt, denen die allerwichtigsten und erhabensten Wahrheiten lächerlich vorkommen? 2) können meine Leser mir zu Gefallen glauben, daß man nicht leicht die Unmöglichkeit weder des physicalischen Einflusses, noch der vorherbestimten Ubereinstimmung erweisen wird. Ich habe verschiedene Beweise sowohl von jenem, als von dieser gelesen: wenn man mich aber freundlich darum bitten wolte, getrauete ich mir zu zeigen, daß weder die Influxionisten, noch die Harmonisten einen unumstöslichen Beweis von ihrer Erklärungsart gegeben. Es kan uns hier gleich viel sein, welche Erklärungsart wahr sei. Es ist uns gnug, daß die Vereinigung einer vernünftigen Seele und eines organischen Körpers den Menschen ausmacht. Hieraus können wir nun den Begrif von dem Zustande des Menschen mit leichter Mühe herausbringen. Der Zustand des Menschen ist der Zusammenbegrif derer Bestimmungen, die in einem Menschen würklich vorhanden sind. Die vernünftige Seele und der organische Körper, in so fern sie mit einander vereiniget sind, und alle die übrige Bestimmungen, welche in diesen beiden Theilen des Menschen zugleich gegründet sind, machen den Zustand des Menschen aus. Z. E. Das vernünftige Sprechen ist eine Bestimmung, welche sowohl in der vernünftigen

tigen Seele, als in dem organischen Körper oder in der Vereinigung derselben gegründet, folglich gehöret sie zu dem Zustande des Menschen. Weder der Zustand der Seele an sich betrachtet, noch der Zustand des Körpers an sich betrachtet, macht den Zustand des Menschen aus: sondern, wenn man den Zustand des Menschen haben wil, mus man sowohl auf den Zustand der Seele, als des Körpers, in so fern sie mit einander vereiniget sind, sehen. Die Bestimmungen des Menschen sind entweder die innere oder äusere. Jene machen den innern, diese aber den äusern Zustand des Menschen aus. Die Bestimmungen des Menschen sind ferner entweder beständige oder veränderliche. Jene machen den beständigen, diese den veränderlichen Zustand des Menschen aus. Endlich sind die Bestimmungen eines Menschen entweder wesentliche oder accidentelle. Jene geben uns den wesentlichen, und diese den accidentellen Zustand des Menschen. Wenn man die Anmerkung a) bei dem 3ten Absaze vergleichet, wird man leicht einsehen, was für ein Unterscheid zwischen dem Zustande des Menschen an sich betrachtet, oder in abstracto, und dem Zustande des Menschen in Absicht auf den Menschen, dessen Zustand es ist, oder in concreto, betrachtet. Im ersten Falle betrachtet man die Bestimmungen des Menschen, ohne auf den Menschen zu sehen, worinnen sie vorhanden sind; im zweiten Falle aber betrachtet man den Menschen zugleich, worinnen die Bestimmungen anzutreffen. Daraus ist ferner klar, wie der veränderli-

che

che Zustand des Menschen an sich, oder in abstracto, von dem veränderlichen Zustande des Menschen in concreto unterschieden ist.

§. 7.

Nachdem der Herr Verfaßer untersucht hat, worinnen der Zustand überhaupt und der Zustand des Menschen insonderheit bestehet: so bestimt er nun im folgenden den Begrif vom Zustande genauer durch den Begrif der Sitlichkeit. Sol man aber wissen, was sitlich ist: mus man erst einen deutlichen Begrif von einer freien Handlung haben. Diesem zu folge erkläret Er in diesem Absaze, was eine freie Handlung sei. Wilkürlich zu handeln ist ein Merkmal einer freien Handlung. Folglich wird erst erkläret, was eine wilkürliche Handlung sei. Und um dieses Begrifs willen wird vorläufig erklärt, was eine Handlung überhaupt, und eine Handlung, die in unserer Gewalt stehet, sei. 1) Handeln wir oder thun, heists, dasjenige, so den hinreichenden Grund seiner Würklichkeit in uns selbst hat. Z. E. Wenn Titius gewisse Wahrheiten des Natur-Rechts vorträgt: so thut oder handelt er etwas, und sein Vortrag ist ja dasjenige, von dessen Würklichkeit der hinreichende Grund in ihm selbst vorhanden ist. Man mögte wieder diese Erklärung zweierlei einwenden: α) daß sie zu enge, und β) daß sie zu weit wäre, nämlich in verschiedener Absicht. α) mögte einer einwenden, daß sie sich nicht auf alle Handlungen schicke; man würde sich etwa auf solche Fälle berufen, da man etwas

zu thun scheine, von dessen Würklichkeit nur ein unzulänglicher Grund in einem vorhanden. Z. E. Ein Wagen wird von zweien Pferden gezogen. Hier mögte man meinen, zögen die beiden Pferde nicht allein zusammen genommen, sondern auch einzeln betrachtet, wenn sie gleich einzeln betrachtet nur einen unhinreichenden Grund von der Bewegung des Wagens in sich enthielten. Allein aus diesem angefürten Beispiel folget nichts mehr, als daß die Pferde einzeln betrachtet, nicht die ganze Würkung thun; weil sie einzeln betrachtet, nur einen unhinreichenden Grund von derselben in sich enthalten, und in so fern sollen sie auch nicht handeln. In so fern sie aber einzeln betrachtet den hinreichenden Grund von einem Theil der Würkung in sich enthalten, in so fern handeln sie, und also komt ihnen die Erklärung der Handlung allerdings zu, in so fern sie handeln. β) Mögte man einwenden, daß die Erklärung der Handlung auf andere Dinge, die keine Handlungen sind, paße. Man würde ohngefehr so schliesen:

Alles, was den hinreichenden Grund seiner Würklichkeit in uns selbst enthält, das thun oder handeln wir.

Nun aber sind die Eigenschaften (attributa), die in uns existiren, so beschaffen, daß der hinreichende Grund ihrer Würklichkeit in uns selbst enthalten: Folglich sind die Eigenschaften in uns solche Dinge, die wir thun oder handeln; welches ungereimt.

Der Obersaz ist die Erklärung vom Handeln schlecht-

schlechthin umgekehrt. Der Untersaz, spricht man, ist aus der Metaphysik klar: denn, weil der hinreichende Grund derer Eigenschaften in unserm Wesen enthalten; so ist der hinreichende Grund ihrer Würklichkeit in uns selbst enthalten. Daß der Schlussaz ungereimt sei, ist offenbar. Wer in aller Welt wolte behaupten, daß wir den Verstand, die Vernunft, die Freiheit, die Sinne, das Gedächtniß u. s. w. gethan hätten? Nichts kan ungereimter sein, als eben dieses. Was ist also in diesem Schluße zu leugnen? Wir wollen den Untersaz untersuchen. Es ist wahr, daß die Würklichkeit derer Eigenschaften durch die Würklichkeit des Wesens hinreichend bestimt werde. So bald das eine wesentliche Stük des Menschen, die vernünftige Seele würklich ist: so bald existiren auch die Vernunft, der Verstand, die Freiheit, u. s. w. Man stelle aber sich dieses deutlich vor. Wenn die vernünftige Seele existiret: so ist eine Kraft vorhanden, und nachdem diese sich auf verschiedene Art äusern kan, so werden ihr verschiedene Vermögen (facultates) beigelegt. In so ferne diese Kraft algemeine deutliche Vorstellungen machen kan: so schreibt man ihr einen Verstand zu. In so fern sie den Zusammenhang mehrerer Dinge aus algemeinen deutlichen Vorstellungen einsehen kan: so legt man ihr die Vernunft bei u. s. w. Hieraus siehet man leicht ein, wie der Grund beschaffen ist, den das existirende wesentliche Stüke des Menschen die vernünftige Seele, oder die vernünftige Kraft, von denen Eigenschaften, die in ihr würklich vorhanden

handen sind, in sich hält. Es kan nur aus dem existirenden wesentlichen Stük des Menschen erkant werden, daß diese Eigenschaften in dem Menschen vorhanden sind. Das heist: Es ist nur ein analytischer oder logischer Grund von der Würklichkeit derer Eigenschaften in dem würklichen Wesen enthalten. Der Herr Verfasser aber verstehet in der Erklärung des Handeln einen synthetischen oder metaphysischen Grund. Es sind also in dem gemachten Schluße vier Füße vorhanden, indem die Worte: Den hinreichenden Grund der Würklichkeit in sich enthalten, in dem Obersaze in einer andern Bedeutung, als in dem Untersatze genommen werden. Sonst ist nicht zu leugnen, daß der Herr Verfasser schon hätte den Grund in der Erklärung des Handeln bestimmen können, und also erklären wir nun das Handeln nach dem Sinne des Herrn Verfassers auf folgende Art: Wir handeln oder thun dasjenige, von dessen Würklichkeit ein synthetischer hinreichender Grund in uns selbst enthalten ist. Hier ist zu merken, das nicht dasjenige, von dessen Würklichkeit der synthetische hinreichende Grund in aus enthalten, den Begrif des Handeln ausdruckt; denn dieses ist die Würkung (effectus), sondern vielmehr die Worte: Den synthethischen hinreichenden Grund der Würklichkeit eines Dings in sich enthalten, stellen uns den Begrif des Handeln dar. Wir können also, dem Sinne des Herrn Vefassers gemäs, sagen, daß wir etwas thun oder handeln, wenn wir den synthetischen hinreichenden Grund von

der Würklichkeit desselben in uns selbst enthalten. Wenn man nur den Grund in dem Begrif des Herrn Verfaßers bestimt: so mus man gestehen, daß er daß Handeln viel beßer als Herr Wolf und seine Anhänger erkläret hat. Diese sagen, daß eine Handlung eine Veränderung des Zustandes sei, deren Grund in dem veränderten Dinge enthalten. Daß ich aber andere Fehler nicht erwehne, so ist diese Erklärung zu enge: weil sie nicht auf die innerlichen Handlungen GOttes (actiones Dei immanentes) paßet. Mit der Erklärung des Herrn Verfaßers komt die Erklärung des hochberühmten Herrn Profeßor Baumgartens in seiner Metaphysic §. 210. überein. 2) Wird in diesem Absatze der Begrif von einer Handlung, die in unserer Gewalt stehet, und nicht in unserer Gewalt stehet, durch die Bestimmung heraus gebracht. Eine Handlung ist entweder so beschaffen, daß wir uns selbst dazu bestimmen, oder wir werden dazu von unserer Natur (constitutione) bestimt. Im ersten Falle ist es eine Handlung die in unserer Gewalt stehet; im zweiten Falle heist sie eine Handlung, die nicht in unserer Gewalt stehet. Z. E. Wenn ich jetzt schreibe: so habe ich mich selbst zu der Handlung bestimt, und es ist also eine Handlung, die in meiner Gewalt stehet. Hingegen der Umlauf des Geblüts ist eine solche Handlung, wozu ich von meiner Natur, oder, wie der Herr Verfaßer spricht, von meiner Constitution bestimt, worden bin; folglich ists eine Handlung, die nicht in meiner Gewalt stehet. Man

siehet also hieraus ein, daß es nicht einerlei, daß eine Handlung ihren synthetischen hinreichenden Grund in uns selbst habe, und daß sie in unserer Gewalt stehe. Zu dem ersten gehöret weiter nichts, als daß in uns etwas vorhanden ist, welches an sich macht, daß eine Sache in uns würklich wird. Zum leztern aber wird erfodert, daß ichs thun und laßen kan. Ich kan auch von den Handlungen, die nicht in meiner Gewalt stehen, sprechen, daß ihr hinreichender Grund in mir selbst enthalten. Ferner ist hieraus klar, daß der Herr Verfaßer von einer Handlung sagt, daß sie in unserer Gewalt stehe, wenn es in Absicht auf unsere Kräfte zugleich möglich ist, sie zu thun und zu unterlaßen, oder wenn so wohl die Handlung, als ihr Gegentheil unter einerlei Umständen uns physisch möglich ist. Hingegen stehet eine Handlung nicht in unserer Gewalt, wenn es nicht in Absicht auf unsere Kräfte zugleich möglich ist, sie zu thun und zu unterlaßen, oder wenn sie nicht mit ihrem Gegentheil unter einerlei Umstände uns physisch möglich ist. Wieder diese Begriffe des Herrn Verfaßers läst sich verschiedenes einwenden, α) daß die Erklärung von einer Handlung, die in unserer Gewalt stehet, zu enge sei, indem sie nur auf eine Art der Handlungen, die in unserer Gewalt stehen, paße. Vermöge des Redegebrauchs kan man sagen, daß alle Handlungen in unserer Gewalt stehen, die uns physisch möglich sind. Es wären also die beiden Redensarten: **Eine Handlung stehet in meiner Gewalt und ich kan** (physice) **eine Handlung** aus-

ausüben, einerlei, und müste man also behaupten, daß die Handlungen, wozu wir von unserer Natur bestimt werden, ebenfals in unserer Gewalt stehen. So habe ich mit dem Herrn Professor Baumgarten, (*) und andern die Worte genommen. Allein hier kan man den Herrn Verfaßer volkommen vertheidigen. Die Redensart: Etwas stehet in unserer Gewalt, ist zweideutig. Mannigmal wird sie in einem so algemeinen Verstande genommen, wie hier angezeiget worden ist. Sehr oft aber wird sie auch so genommen, wie von dem Herrn Verfaßer geschehen ist. (**) Ein Weltweiser hat in solchen Fällen das Recht ein Wort zu bestimmen, und dieses Rechts hat der Herr Verfaßer sich bedienet. β) Mögte man einwenden, daß die Erklärung von einer Handlung, die in unserer Gewalt stehet, zu weit wäre, indem sie auch auf Handlungen zu paßen scheine, von denen der Herr Verfaßer spricht, daß sie nicht in unserer Gewalt stehen. Solte man nicht von einer Handlung, wozu wir von unserer Natur bestimt werden, sagen können, daß wir uns selbst dazu bestimt haben, indem wir von keinem andern dazu bestimt worden sind? Spricht man nicht, daß wir uns selbst auf zweier-

 lei

(*) In Metaphys. §. 708. Siehe meinen tractatum philosophicum de libertate scientifice adornatum §. 46. p. 54.

(**) Siehe Irenæum lib. 4. c. 71. Augustin. de lib. arbitr. l. 3. c. 3. I. W. Iæger. in jure Dei fœd. p. 115. Henr. Mori Ench. eth. l. 3. c. 1. §. 9. 10. Meisner. in anthrop. sacr. diss. 20. §. 98. S. G. Succovii medidationes quasdam de Philos. mor. §. 5.

lei Art zu einer Handlung bestimmen können. a) Bestimmen wir uns nach unser Willkühr und b) bestimmen wir uns auch (physisch) nothwendig. Der hochberühmte Herr Professor Köhler in seinem Rechte der Natur § 186, c) p. 33, spricht, daß die Selbstthätigkeit überhaupt nichts anders wäre, als ein Vermögen der Seele sich selbst zu bestimmen, und folglich behauptet er, daß man sich auch selbst bestimme, wenn man von seiner Natur durch eine physische Nothwendigkeit bestimt wird. So viel müßen wir in dieser Einwendung zugeben, daß der Herr Verfaßer in seiner Erklärung ein zweideutiges Wort gebraucht habe, ohne vorher anzuzeigen, in welcher Bedeutung es von ihm genommen werde. Man vergleiche seine Psych. atque Pneum. emp. §. 7. Cor. p. 8. wo am Ende mit besondern Buchstaben stehet: Notare modo veiis, aliud esse, *se ipsum ad agendum determinare*, aliud, *sponte agere.* Hier in seinem Natur- und Völker-Recht hält er die beiden Redens-Arten vor einerlei. Hat er sich denn nicht wiedersprochen? Die Billigkeit im Erklären erfodert es, daß man behaupte, daß er die erste Redens-Art: sich selbst zu handeln bestimmen, hier in einem andern Verstande, als in seiner Metaphysik genommen. Nämlich hier nimt er sie im engern, und in der Metaphysik im weitern Verstande. Was ihn besonders in etwas entschuldigen kan, ist dieses, daß aus der entgegen gesezten Erklärung zu sehen, daß die Redensart: sich selbst zu etwas bestimmen, so viel heisen sol, als, sich selbst nach Gefallen (pro

lubitu)

lubitu) bestimmen. Der Herr Verfaßer aber hätte beßer gethan, wenn er diese Einschränkung zu seiner Erklärung hinzu gethan hätte. Jedoch, wem seine Ausdrücke nicht gefallen solten, der kan die Begriffe brauchen, die wir gleich nach seinen Erklärungen seinem Sinne gemäs gemacht haben. γ) Die Erklärung von einer Handlung, die nicht in unserer Gewalt stehet, scheint zu enge zu sein. Man mögte sich auf Handlungen beruffen, wozu wir nicht nothwendig von unserer Natur bestimt werden, von denen man doch spricht, daß sie nicht in unserer Gewalt stehen. Kein gescheuter Mensch sagt, daß die durch eine äusere Gewalt gezwungene Handlungen (actiones coactæ per violentiam externam simpliciter sumtam) in unserer Gewalt stehen, und doch kan man nicht von ihnen sagen, daß wir zu denselben von unserer Natur nothwendig bestimt werden, indem eine äusere Gewalt uns dazu nothwendig bestimmet. Wie retten wir nun unsern Herrn Verfaßer? Wir geben noch keinesweges seine Sache verloren. Die durch eine äusere Gewalt gezwungene Handlungen verdienen nicht den Namen der Handlungen. Wenn eine Veränderung in uns vorhanden ist, davon der Grund nicht in uns selbst, sondern in einem andern Dinge enthalten ist: so kan sie nicht eine Handlung, sondern sie mus ein Leiden genennet werden. Das ist also kein Fehler, daß die Erklärung von einer Handlung, die nicht in unserer Gewalt stehet, sich nicht auf ein Leiden schicket. Einige Leser werden etwa einwenden: Warum nent denn der Herr Verfaßer §. 42. nebst andern eine

durch äusere Gewalt gezwungene Handlung eine Handlung, da sie doch keine Handlung ist? Der Grund ist dieser, weil eine solche Veränderung sonst ihren Grund in uns selbst haben und eine Handlung sein kan. Z. E. Einer wird mit Gewalt zur Thüre heraus geschmißen, das ist ein würkliches Leiden. Weil aber diese Veränderung mannigmal eine Handlung deßelben ist: so nent man es eine durch äusere Gewalt gezwungene Handlung. Warum redet man doch von einem verstorbenen Menschen, da einer doch nach der Trennung der vernünftigen Seele von dem Körper nicht mehr ein Mensch im eigentlichen Verstande genent werden kan? Es ist hieraus klar, daß eine durch äusere Gewalt gezwungene Handlung, eben so wohl, als ein verstorbener Mensch, ein ursprüngliches Wort (terminus primitivus) ist: weil eine Handlung hier nicht in der gewöhnlichen Bedeutung genommen wird. Wenn man aber meinen solte, daß die Erklärung von einer Handlung, die nicht in unserer Gewalt stehet, nothwendig auf die durch äusere Gewalt gezwungene Handlungen paßen müste, weil man auch von diesen spricht, daß sie Handlungen sind, die nicht in unserer Gewalt stehen: so könte man die Erklärungen des Herrn Verfaßers auf folgende Art einrichten: Eine Handlung ist entweder so beschaffen, daß wir uns selbst (nach Gefallen) dazu bestimmen oder nicht. Im ersten Falle stehet sie in unserer Gewalt; im zweiten Falle aber ists eine Handlung, die nicht in unserer Gewalt stehet. 3) wird erkläret, was eine wilkürliche

Hand-

Handlung sei. Denn der Herr Verfaßer sagt, daß wir wilkürlich (sponte) handeln, wenn wir dasjenige thun, was in unserer Gewalt stehet. Er erfordert also zu einer wilkürlichen Handlung (actionem spontaneam) in Absicht auf uns, α) daß der hinreichende synthetische Grund von ihr in uns selbst enthalten, β) daß wir sie haben thun und auch unterlaßen können, oder daß wir uns nach Gefallen (pro lubitu) dazu bestimt haben. Bei dem Herrn Verfaßer ist also eine wilkürliche Handlung (actio arbitraria) und actio spontanea einerlei. Man mögte aber wieder diese Erklärung folgender gestalt schliesen:

Eine jede Erklärung, worin an stat eines Geschlechts (pro genere) eine Art (species) erkläret worden, ist zu enge.

Nun aber ist die Erklärung actionis spontaneæ so beschaffen, daß in ihr eine Art an stat eines Geschlechts erkläret worden:

Folglich ist die Erklärung actionis spontaneæ zu enge.

Der Obersaz ist aus der Vernunftlehre erweislich. Der Untersaz ist leicht zu beweisen. Wir haben nur darzuthun, daß actio spontanea oder eine selbstthätige Handlung das Geschlecht, und daß eine wilkürliche Handlung oder actio arbitraria, worauf die Erklärung des Herrn Verfaßers gehet, eine Art actionis spontaneæ sei. Ich setze hier Leser voraus, welche die Vernunftlehre verstehen. Ich brauche deswegen nicht weitläuftig aus dem Begrif eines Geschlechts und einer Art zu schliesen. Man wird mir zu geben, was ich haben wil, so

bald als ich werde erwiesen haben, daß actio spontanea (eine selbstthätige Handlung) nicht allein auf die Handlungen gehe, welche in unserer Gewalt stehen, sondern daß auch diejenige Handlungen actiones spontaneæ genent werden, wozu wir von unserer Natur durch eine physische Nothwendigkeit bestimt werden, und die also nicht in unserer Gewalt stehen. Und nichts ist leichter als dieses zu beweisen. Es mus aber aus dem Redegebrauch erwiesen werden. Aristoteles, der grose Weltweise, nach dem eigenen Geständniße des Herrn Verfaßers (*,) viele andere griechische und lateinische Schriftsteller, die beiden Freiherren von Leibniz und Wolf, und fast alle neuere Weltweisen; Hebenstreit, Hollaz, Weisman, Buddeus und sehr viele andere (**) nemen das Wort in einem so weiten Verstande. Ja, der Herr Verfaßer gibt dieses selbst

(*) Siehe seine Elem. metaph. und zwar die Monadolog. p. 307. §. 39. Schol. wo es heist: Non itaque sententiæ Aristotelis, spontaneitatem rebus etiam inanimatis, quatenus sine vi quadam externa agunt, tribuentis, subscribere possum, und Psych. emp, p. 69. §. 114. Sch. wo er spricht: Facili enim negotio probari poterit, Aristoteli sponte agere idem fuisse, ac principio quodam intrinseco agere.

(**) Siehe meinen Tr. cit. §. 11. Schol. 1. Wo die Stellen bei diesen angezogenen Gelehrten zu finden, und habe ich dadurch zugleich dargethan, daß diejenigen sehr irren, welche in den Gedanken stehen, daß die Wolfianer einen greulichen Schnitzer begangen hätten, indem sie das Wort (spontaneitatem) in einem so weiten Verstande genommen.

selbst an einem andern Orte (*) zu, daß fast die ganze Welt das spontaneum so nimt. Warum wolte man denn einen so algemeinen Redegebrauch verlaßen? Warum wolte man den guten, ehrlichen Aristoteles unter die Bank schmeisen, und warum gehet man von dem Herrn Canzler von Wolf ohne Noth ab? Ich bin von ihm kein blinder Anhänger, und das verlangt er auch von keinem Menschen. Ich bin aber der Meinung, daß man nicht leicht in Absicht auf den Redegebrauch ihn verlaßen sol, um keine Dunkelheit und Zerrüttung in der neuern Weltweisheit ohne Noth zu verursachen. Gesezt auch, daß ein paar andere Schriftsteller das Wort spontaneum in einem so engen Verstande, wie es von dem Herrn Verfaßer geschehen, genommen hätten: wäre dieses wohl Grund genug, eine Aenderung in der neuern Weltweisheit zu machen, wodurch man nicht das geringste gewinnet? Könte man nicht eine wilkürliche Handlung eine actionem arbitrariam nennen? Warum nent man sie denn actionem spontaneam? Ich halte davor, daß es eben keine Kleinigkeit ist, den Redegebrauch ohne Noth zu verlaßen.

(*) in Philos. prim. §. 145. Schol. 1 wo es heist: Omnium fere consensu vox necessarii sumitur in oppositione ad spontaneum, quo sensu dicitur necessarium violentiæ. Ist es nicht eben so viel, als wenn Er gesagt hätte: Fast die ganze Welt nent auch das ein spontaneum, wozu wir von unserer Natur durch eine physische Nothwendigkeit bestimt werden.

laßen. Kan man denn gar nichts zur Vertheidigung des Herrn Verfaßers anfüren? Seine Feinde geben Ihm schuld, daß er ohne Noth in der neuern Weltweisheit Neuerungen mache, um sich einen unsterblichen Namen in der Welt zu erwerben, und eine neue philosophische Bande aufzurichten. Ich bin aber eines beßern überfüret. Ich traue mir selbst so viele Einsicht in die neuere Weltweisheit zu, daß ich mich unterstehe zu behaupten, daß der Herr Verfaßer in sehr vielen Dingen, worin Er von denen Wolfianern abgehet, volkommen Recht habe. Von seinen ausnemenden persönlichen Eigenschaften, von seiner Leutseligkeit, Redlichkeit und andern grosen Tugenden bin versichert, daß ich mich nimmermehr überreden laße, als ob er aus unlautern Absichten handeln solte. Deswegen habe bei mir selbst nachgedacht, was doch den Herrn Verfaßer dazu bewogen hätte, diesen Begrif in der neuern Weltweisheit zu ändern. Bin demnach der Meinung worden, daß er in den Gedanken gestanden, es wäre der Freiheit schädlich, wenn man die Spontaneität in einem so weiten Verstande näme. Und es ist nicht zu leugnen, daß Er schon Grund gehabt, mit dem Vortrage der Lehre von der Freiheit, so wie er von den meisten Wolfianern eingerichtet wird, übel zu frieden zu sein, indem sie zu einer freien Handlung weiter nichts, als eine blose Selbstthätigkeit (spontaneitatem nudam), eine Zufälligkeit (contingentiam obiectivam) und eine algemeine deutliche Erkentnis erfodert. Er wird bei sich gedacht haben, daß mehr als eine solche Selbstthätigkeit zu einer freien

Hand-

Handlung erfordert wird, daß eine freie Handlung in unserer Gewalt stehen müste, oder daß es nicht gnug, daß der hinreichende Grund davon in uns selbst enthalten wäre, sondern daß sie so beschaffen sein müste, daß man sie so wohl thun, als auch unterlaßen könte. Er wird gemeinet haben, daß man jenem Ubel dadurch abhelfen könte, wenn man eine actionem spontaneam in einem engern Verstande näme. Dieser Entzweck könte aber schon dadurch erhalten werden, daß man zu einer freien Handlung erforderte, daß sie müste wilkürlich (arbitraria) sein. Und weil also ein ander Wort vorhanden, worauf die Erklärung des Herrn Verfaßers paßete, so hätte man eine actionem spontaneam die Bedeutung behalten laßen können, welche einmal unter den neuern Weltweisen angenommen worden. Ich halte davor, daß der gelehrte Herr Verfaßer mirs nicht übel nimt, daß ich so rein heraus sage, was mir gefält und was mir misfält. Ich will mich in dieser ganzen Abhandlung bemühen, nicht allein den hochberühmten Herrn Verfaßer, sondern auch einen jeden unpartheiischen Leser zu überfüren, daß nichts als die Liebe zur Wahrheit mich zu diesem Unternemen bewogen habe. Ich sehe einer gründlichen Antwort mit vielem Verlangen entgegen, und werde mir eine Ehre daraus machen, von dem gelehrten Herrn Verfaßer in vielen Stücken eines beßern überzeuget zu werden. Nach meiner Einsicht würde ich die Erklärung von einer wilkürlichen Handlung auf folgende Art herausbringen: Eine Handlung ist entweder so beschaffen, daß

die

die hinreichende würkende Ursache davon in uns selbst enthalten oder nicht. Im ersten Falle nennen wir sie in Absicht auf uns eine Selbstthätige Handlung überhaupt (actionem spontaneam in genere). Eine selbstthätige Handlung ist entweder so beschaffen, daß sie in unserer Gewalt stehet (daß wir nach Gefallen thun und unterlassen können), oder sie stehet nicht in unserer Gewalt, das ist: wir werden dazu von unserer Natur durch eine physische Nothwendigkeit bestimt. Im ersten Falle heist sie in Absicht auf uns eine wilkürliche (arbitraria,) im andern aber eine blose selbstthätige Handlung (actio nude spontanea). 4) Komt die Erklärung von einer freien Handlung vor. Wenn wir wilkürlich handeln: so handeln wir entweder nach vorhergegangener Uberlegung, oder nicht. Wenn wir nach vorhergegangener Uberlegung wilkürlich handeln: so handeln wir frei. Zu einer freien Handlung wird also erfordert α) daß wir wilkürlich, und β) daß wir mit Uberlegung handeln. Es gehöret also mehr zu einer freien Handlung, als daß sie wilkürlich sei. Es mus zu einer wilkürlichen Handlung noch etwas hinzu kommen, wenn sie eine freie Handlung genent werden sol. Woraus klar ist, daß eine freie Handlung ein Begrif, der mehr als der Begrif von einer wilkürlichen Handlung, bestimt ist, oder, welches einerlei, daß eine freie Handlung alle die Merkmale, die bei einer wilkürlichen Handlung anzutreffen, und noch mehrere habe. Daraus ist begreiflich, was der Herr Verfaßer am Ende dieses Absatzes sagt, daß die

Frei=

Freiheit mehr, als die Spontaneität (arbitrium) bestimt sei. Söllen wir aber den Begrif von einer freien Handlung deutlich genug einsehen: so müssen wir uns von demjenigen, was zu einer wilkürlichen Handlung hinzu kommen mus, einen deutlichen Begrif (ideam distinctam) machen. Was heist das, nach vorhergegangener Überlegung zu handeln? Um diese Frage gehörig zu beantworten, so wollen wir den Begrif von der Überlegung zergliedern. Eine Überlegung (consultatio s. deliberatio) ist in Absicht auf uns eine Handlung, wodurch wir untersuchen, was uns aus mereren möglichen Dingen das beste ist (*). Von dieser Überlegung heists (**), daß sie eine Reflexion oder eine fortgesetzte Aufmerksamkeit in Absicht auf die Merkmale eines Dings sei. Woraus erhellet, daß die Überlegung eine deutliche Erkentnis (cognitionem distinctam) in sich faße. Und daß der Herr Verfaßer zur Überlegung eine algemeine deutliche Erkentnis erfodert, ist auser allen Zweifel (***). Nun werden wir

(*) Man schlage nach Elem. met. psychol. atque pnevmat. empir Sect. II. Cap. III. de Libertate §. 108. p. 63 wo es heist: Non itaque fieri potest, ut aliquid eligamus, nisi antea in id, quod ex pluribus possibilibus nobis optimum est, inquisiverimus. Ejusmodi actio dicitur consultatio.

(**) L. c. Cor. I. Patet inde 1) quod consultatio sit reflexio &c.

(***) L. c §. 114. p. 69. Sed consultatio exercitium intellectus atque rationis involvit. Wenn aber unser Verstand

wir also deutlich einsehen können, was der Herr Verfaßer zu einer freien Handlung erfodert, nämlich 1) daß sie würklich sei, und 2) daß man durch eine algemeine deutliche Erkentnis des Guten und Bösen sich zum Handeln bestimme. Man mus sich also bei einer jeden freien Handlung die gute oder böse Folgen vorstellen, welche aus derselben fliessen. Man mus davon eine algemeine deutliche Erkentnis haben, und denn mus man dasjenige, was man vor das beste hält, thun. Aber diese Erklärung des Herrn Verfaßers von einer freien Handlung ist ohne allen Zweifel zu enge. Ich schliese so:

Wenn es freie Handlungen gibt, zu denen man sich nicht durch eine algemeine deutliche Erkentnis des Guten und Bösen bestimmet: so folget, daß die Erklärung des Herrn Verfaßers von einer freien Handlung zu enge sei.

Nun ist aber das erste wahr, daß es freie Handlungen gibt, zu denen man sich nicht durch eine algemeine deutliche Erkentnis des Guten und Bösen bestimmet:

Folglich mus auch das lezte wahr sein, daß die Erklärung des Herrn Verfaßers von einer freien Handlung zu enge sei.

Die Folge des Obersatzes ist aus der Vernunftlehre erweislich. Wir haben nur den Untersaz zu beweisen. Dieses sol folgender Gestalt geschehen:

Wenn

stand ausgeübet wird: so ist so gar aus der Vernunftlehre bekant, daß wir eine algemeine deutliche Erkentnis haben Conf. §. 52. und §. 162. Cor. 1. Instit. Iurispr. univ. it. §. 176. p. 97.

Wenn sehr viele freie Handlungen so beschaffen, daß man sich zu denselben durch eine verworrene oder undeutliche Erkentnis bestimt: so folgt, daß es freie Handlungen gibt, zu denen man sich nicht durch eine algemeine deutliche Erkentnis bestimt.

Nun ist das erste wahr, daß sehr viele freie Handlungen so beschaffen, daß man sich zu denselben durch eine verworrene oder undeutliche Erkentnis bestimt:

Folglich mus auch das lezte wahr sein, daß es freie Handlungen gibt, zu denen man sich nicht durch eine algemeine deutliche Erkentnis bestimmet. Diese Folge ist wiederum aus der Vernunftlehre erweislich. Die Wahrheit des Untersatzes ist aus der Erfarung und dem Redegebrauch klar. Es ist aus der Erfarung klar, daß wir uns zu sehr vielen Handlungen durch eine verworrene oder undeutliche Erkentnis bestimmen, welche vermöge des Redegebrauchs freie Handlungen genent werden. α) Gebe man nur einmal auf die freie Handlungen Achtung, die aus einer Gewohnheit geschehen. Man mag sagen, was man wil: so wird man doch gestehen, daß tausend solche Handlungen zu der Zeit, wenn sie geschehen, durch eine verworrene oder undeutliche Erkentnis bestimt werden. Ich gebe gern zu, daß wir uns zu vielen solchen Gewohnheiten im Anfange durch eine algemeine deutliche Erkentnis bestimt haben. Ich behaupte aber, daß man nicht sagen kan, daß eine algemeine deutliche Erkentnis beständig die-

sen

sen Handlungen zu der Zeit vorangehet, wenn sie ausgeübet, und dabei freie Handlungen genent werden. β) Gebe man auf die Sünden Achtung, welche in der Welt ausgeübet werden. Wer in aller Welt wolte behaupten, daß alle Sünden, von denen ein jeder spricht, daß sie freie Handlungen sind, durch eine algemeine deutliche Erkentnis des Guten und Bösen bestimt werden. Ist man nicht genöthiget zu gestehen, daß sie merentheils durch eine verworrene Erkentnis des Guten und Bösen geschehen? Wolte GOt, daß es wahr wäre, was der Herr Verfaßer mit allen Wolfianern behauptet, daß die Menschen sich zu allen ihren freien Handlungen durch eine algemeine deutliche Erkentnis des Guten und Bösen bestimmeten: ich bin gut davor, daß nicht so viele schändliche Sünden in der Welt ausgeübet würden. Wolte GOt, daß kein Mensch ohne vorhergegangener Uberlegung frei handelte: man würde sich grose Vortheile davon versprechen können. γ) Wenn man die Lehre der Scholastiker und unserer Gottesgelahrten von den freien Handlungen reiflich überleget: so wird man satsam einsehen, daß sie nicht durchgängig zu einer freien Handlung eine algemeine deutliche Erkentnis erfodert haben. Wenn es nöthig wäre, wolte ich ein ganzes Heer von Schriftstellern ins Feld stellen. Wer weis aber nicht, daß die meisten Scholastiker und Gottesgelahrten das Wesen der Freiheit in der Freiheit von einer (innern) Nothwendigkeit gesezt haben? Sie sprechen, daß wir alsdenn frei handeln, wenn unsere Handlungen von

einer innern Nothwendigkeit frei, oder, welches einerlei, wenn sie in Absicht auf unsere Kräfte (formaliter s. subiective) zufällig sind. Sie sagen wohl mannigmal, daß der Gebrauch des Verstandes (intellectus) bei einer freien Handlung voraus gesezt wird: aber sie nemen alsdenn den Verstand in einer viel weitern Bedeutung, als er von den neuern Weltweisen genommen wird. Es heist wohl auch mannigmal, daß unsere freie Handlungen von unserm Willen (voluntate) abhängen: aber der Wille und das Begehrungs-Vermögen (facultas appetitiva in genere) ist bei ihnen einerlei. Endlich δ) überlege man doch einmal die Wahrheiten der practischen Weltweisheit, und urtheile hernach selbst, ob keine andere Handlungen, als diejenigen, wozu wir uns durch eine algemeine deutliche Erkentnis bestimt haben, freie genent werden sollen. Wer der Lehre von der Zurechnung nachdenkt, wird eines ganz andern überfüret werden. Man wird mir zugeben, daß einer ganz nüchtern durch eine bloß verworrene und undeutliche Erkentnis eines Scheinguts (boni apparentis) sich bestimmen kan, seinem Nachbar die Fenster einzuschmeisen, dem Sempronius ein paar Ohrfeigen zu geben u. s. w. Würde er aber wohl damit bei der Obrigkeit wegkommen, wenn er sagen wolte, daß diese Handlungen nicht freie wären? Keinesweges. Es komt mir gar zu lustig vor, wenn ich mir einen academischen Bürger vorstelle, der allerhand Händel angefangen, und deswegen bestraft werden solte. Was würde wohl Ihro Magnificenze der Herr Prorector sprechen, wenn der

Herr Commilito auf folgende Art sich vertheidigte: Ihro Magnificenze, ich kan keinen Heller geben: denn ich habe nicht frei gehandelt. Ich versichere Dieselben, daß ich mich durch eine sehr verworrene undeutliche Erkentnis des Guten und Bösen zu diesen Handlungen bestimt habe. Ja sie können nicht einmal zu den freien Handlungen gerechnet werden: denn ich versichere Ihro Magnificenze, daß gar keine freie Handlung, wozu ich mich durch eine algemeine deutliche Erkentnis bestimt hätte, vorangegangen, worin meine Händel gegründet wären. Der Herr Prorector würde ohne Zweifel antwarten: Warum handelt der Herr nicht nach einer algemeinen deutlichen Erkentnis? Man würde etwa folgendes wieder diese meine Anmerkungen einwenden. aa) Man muß zwischen einer freien Handlung im metaphysischen Verstande und einer freien Handlung in der Bedeutung des Rechts der Natur einen Unterscheid machen. Man gebe zu, daß eine Handlung im Rechte der Natur frei genent werden könne; die aber in der Metaphysik diesen Namen nicht verdiene. Zu einer freien Handlung, wie diese im Rechte der Natur genommen werde, könte man nicht, um der Lehre von der Zurechnung willen, beständig eine vorläufige algemeine deutliche Erkentnis erfodern; aber eine freie Handlung im metaphysischen Verstande könte nicht ohne eine vorhergegangene algemeine deutliche Erkentnis erdacht werden. Wenn ich die Wahrheit sagen sol: so kan ich die Wichtigkeit dieses Zweifels nicht einsehen. Ich habe mir sagen laßen, daß eine freie Handlung in der Metaphysik

physik und eine freie Handlung im Rechte der Natur einerlei wären. Schade für die Metaphysik, worinnen die Begriffe, die in dem Rechte der Natur gebraucht werden sollen, so erkläret werden, daß sie hierselbst unnüze sind. Und woher wil man beweisen, daß eine freie Handlung in der Metaphysik so erkläret werden mus, daß eine vorläufige algemeine deutliche Erkentnis nothwendig dazu erfodert wird. Ists etwa der algemeine Redegebrauch aller Metaphysiker? Man wird nicht viel bei mir gewinnen, wenn man sich auch gleich auf die meisten Wolfianischen Metaphysiker berufen könte. Ich halte davor, daß der weltberühmte Herr Canzler von Wolf und alle seine Anhänger in diesem Stück den Redegebrauch ohne Noth verlaßen haben und also irren. Meine Leser können versichert sein, daß man mir mit einer sehr ernsthaften Mine diesen Zweifel als ungemein erheblich entgegen gesezt. Damit ich aber keinen ungegründeten Verdacht wider den Herrn Verfaßer erwecke: so versichere zugleich, daß es mir nicht bekant, daß er von ihm herkomme. bb) Man wendet ferner ein: Wenn man nicht eine freie Handlung auf die Art erklärete, so wäre man nicht im Stande, eine freie und eine wilkürliche Handlung des Menschen von einander zu unterscheiden. Ich bin der Meinung, daß eine wilkürliche Handlung des Menschen zugleich eine freie Handlung deßelben sei. Und freie ich mich sehr, daß auser andern einer von des Herrn Verfaßers ehemaligen geschicktesten Zuhörern, der hochberühmte Herr Professor Sim. Gabr. Succov in Erlangen eben

der Meinung sei. (*) cc) Mögte man mir einwenden, daß die Beispiele von freien Handlungen, die ich angefüret habe, nicht brauchten freie Handlungen genent zu werden. Die Lehre von der Zurechnung unserer Handlungen bleibt unverlezt, wenn man behauptet, daß sie zu den freien Handlungen gerechnet werden (quod ad actiones liberas referantur:) denn auch diese werden uns zugerechnet. Aber wenn man behaupten wolte, daß sie nur zu den freien Handlungen gerechnet würden: so müste man sagen, daß sie nicht an sich betrachtet, freie Handlungen wären, sondern nur ihren Grund in denselben hätten. Man würde aber alsdenn wieder den Redegebrauch handeln, und auser dem habe ich solche Beispiele von freien Handlungen angefüret, von welchen ich weder sagen kan, daß sie freie Handlungen sind, noch daß sie zu den freien Handlungen gerechnet werden können, wenn ich die Begriffe des Herrn Verfaßers von diesen beiden Dingen anneme. Wenn z. E. ein Mensch, der nüchtern ist, durch eine verworrene Vorstellung des Guten und Bösen sich nach Gefallen bestimmet, jemanden aus Muthwillen die Fenster einzuschmeisen: so kan ich nach der Erklärung des Hrn. Verfaßers weder von dieser Handlung sagen, daß sie frei sei, noch daß sie

(*) in meditationibus quibusdam de Philosophia morali §. 5. wo es heist: Sed quæ actiones hominis sunt in ipsius potestate positæ, eæ ipsi liberæ sunt. Man vergleiche die Erklärung des Herrn Verfaßers von einer wilkürlichen Handlung.

zu einer freien Handlung gerechnet werden müße. Denn a) wenn sie nach seiner Erklärung frei sein solte: so hätte man sich durch eine algemeine deutliche Erkentnis des Guten und Bösen dazu bestimmen müßen, welches wieder die festgesezte Bedingung ist. b) Solte man sagen, daß sie zu einer freien Handlung gerechnet oder referiret wird: so müste sie in einer vorhergegangenen freien Handlung gegründet sein, also müste eine wilkürliche Handlung vorangegangen sein, wozu man sich durch eine algemeine deutliche Erkentnis des Guten und Bösen bestimt hätte, worin diese gegründet; aber auch dieses ist wieder meine angenommene Bedingung. Es sol keine solche Handlung vorhergegangen sein, und der gesezte Fal bleibt dennoch möglich. Man stelle sich einen andern Fal vor. Einer bestimt sich durch eine undeutliche Erkentnis des Guten und Bösen sich zu besaufen, ohne daß eine wilkürliche Handlung, wozu man sich durch eine algemeine deutliche Erkentnis bestimt hätte, vorhergegangen, worin diese gegründet wäre. Eine solche Handlung kan man nach des Herrn Verfaßers Erklärung weder eine freie Handlung nennen, noch sagen, daß sie zu einer freien Handlung gerechnet werden mus. Hieraus wolte ich mit leichter Mühe beweisen, daß es aus den Säzen des Natur-Rechts des Herrn Verfaßers richtig folge, daß eine solche Handlung einem Menschen zur Strafe nicht zugerechnet werden könne. Ich schliese so:

Was weder eine freie Handlung ist, noch zu einer freien Handlung gerechnet werden kan,

kan einem Menschen gar nicht zugerechnet werden.

Nun aber ist die bestimte Handlung (die Fenster einzuschmeisen) weder eine freie Handlung, noch kan sie zu einer freien Handlung gerechnet werden:

Folglich mus die bestimte Handlung, die ich angefüret habe, einem Menschen nicht zugerechnet werden können. Welches ungereimt. Der Obersaz ist aus dem §. 54, 65, 70, 215 klar. Was den Untersaz betrift, habe ich schon in dem vorhergehenden erwiesen, daß die angefürte Handlung wozu man sich durch eine verworrene Erkentnis bestimt hat, nach des Herrn Verfaßers Lehre weder eine freie Handlung, noch eine Handlung, die zu einer freien gerechnet wird, genennet werden kan. Daß aber der Schlussaz ungereimt sei, wird ohne mein Erinnern klar sein. Und wie viele ungereimte und gefährliche Folgen lassen sich nicht hieraus herleiten. Man wird mir etwa übel deuten, als ob ich dem Herrn Verfaßer eine so gefährliche Lehre zurechnete. Aber ich bin nicht so unvernünftig, daß ich Ihme selbst diese gefährliche Lehre zurechnete. Er hat sich keinesweges diese Folge vorgestellet. Die Billigkeit im Erklären, die ich allenthalben zu beobachten mich bemühe, erfodert es, daß man nicht einem Verfaßer alles das zurechnet, was aus seinen Lehren folget, wenn er nicht diese Folgen vorhergesehen. dd) Der lezte Zweifel wird etwa dieser sein. Mein Begrif von einer freien Handlung sei zu weit: indem er auch auf die wilkürliche Handlungen des Viehes paße.

Aber

Aber weit gefehlet. Ich habe zwar oben behauptet, daß eine wilkürliche Handlung des Menschen zugleich eine freie Handlung deßelben sei; daraus folget aber nicht, daß mein Begrif von einer freien Handlung sich auf die wilkürliche Handlungen des Viehes schicke. Wil man eine freie Handlung überhaupt erklären: so kan man sagen, daß eine Handlung in Absicht auf denjenigen frei genent werde, in Absicht, auf welchen sie eine wilkürliche Handlung ist, zu der es in seiner Gewalt gestanden, sich durch eine algemeine deutliche Erkentnis des Guten und Bösen zu bestimmen. Man könte also die Erklärung des Herrn Verfaßers folgender Gestalt verbessern: **Wir handeln alsdenn frei, wenn wir auf die Art wilkürlich handeln, daß es in unserer Gewalt gestanden, nach vorhergegangener Uberlegung zu handeln.** Mit dieser Erklärung komt der Begrif, den der Herr Professor Baumgarten (*) von einer freien Handlung gegeben, überein, wenn er spricht: Wenn es in der Gewalt eines vor sich bestehenden Dings (substantie) stehet, sich durch die Freiheit zu einer Handlung zu bestimmen; so ist die Handlung in Absicht auf dasselbe frei zu nennen. Um aber die Ubereinstimmung dieses Begrifs mit meiner Erklärung einzusehen: so zergliedere man nur das Merkmal Freiheit in der Erklärung. Die Freiheit ist das

(*) in seiner Metaphysik §. 719. p. 229. actiones, ad quas per libertatem se determinare est in potestate alicujus substantiæ positum, (ipsi) liberæ sunt.

Vermögen nach Gefallen zu wollen und nicht zu wollen. Wollen und nicht wollen heist etwas begehren und verabscheuen, aus (algemeinen) deutlichen Vorstellungen des Guten und Bösen. Ich habe diesen Begrif des Herrn Professer Baumsgartens von einer freien Handlung, in meiner Abhandlung von der Freiheit mehrentheils angenommen, wieder verschiedene Einwürfe vertheidiget, und in sein gehöriges Licht gesezt. Ich habe daselbst gesagt, daß wilkürliche Handlungen, zu denen es in unserer Gewalt stehet, uns durch die Freiheit zu bestimmen, freie Handlungen der Menschen sind. (*) Wenn man diesen meinen Begrif von einer freien Handlung annimt: so wird man ohne Mühe einsehen, daß man durch denselben im Stande ist, eine freie Handlung von einer wilkürlichen Handlung des Viehes zu unterscheiden. Denn weil das Vieh (brutum) keinen Verstand besizt: so kan es keine algemeine deutliche Erkentnis des Guten und des Bösen haben; folglich stehet es nicht in der Gewalt desselben sich zu einer wilkürlichen Handlung durch eine algemeine deutliche Erkentnis zu bestimmen, und also können seine wilkürliche Handlungen nicht nach unserer Erklärung freie Handlungen genent werden. Derowegen sind die freie Handlungen von den wilkürlichen Handlungen des Viehes himmelweit unterschieden. Ich habe die Quelle des Irthums derer Wolfianer in Absicht auf die Erklärung einer freien Handlung gesucht, und wo ich nicht irre, glau-

(*) Siehe meinen Tr. cit. §. 88. et Schol. p. 153-155. seqv.

glaube ich dieselbe gefunden zu haben. Sie haben bei sich gedacht, daß zu einer freien Handlung z. E. eines Menschen allerdings mehr, als zu einer wilkürlichen Handlung des Viehes erfodert werde, und darinne haben sie nicht geirret. Sie sind also auf gewiße Merkmale bedacht gewesen, wodurch sie eine freie Handlung von einer wilkürlichen Handlung des Viehes unterscheiden könten. Es wird ihnen beigefallen sein, daß die wilkürliche Handlungen eines Menschen durch den vorläufigen Gebrauch des Verstandes oder eine vorläufige algemeine deutliche Erkentnis von den wilkürlichen Handlungen des Viehes unterschieden werden könten. Sie haben deswegen dieses Merkmal als nothwendig in der Erklärung einer freien Handlung angesehen. Und darin haben sie sich vergangen.

Indicit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin.

Sie haben einen Fehler vermeiden wollen, daß die Erklärung nicht zu weit sein solte, und darüber haben sie einen andern Fehler begangen. Die Erklärung ist dadurch zu enge worden. Mann hätte aber jenen Fehler dadurch vermeiden können, daß man eine wilkürliche Handlung eines Dings frei genent, wenn es in der Gewalt desselben gestanden, sich zu der wilkürlichen Handlung nach vorhergegangener Uberlegung zu bestimmen, und dadurch hätte man zugleich den lezten Fehler vermieden.

§. 8.

Da wir in dem vorigen Absaze eine freie Handlung erkläret haben: so sind wir nun im

Stande, den Begrif des Zustandes durch den Begrif der Sitlichkeit zu bestimmen. Wenn wir aber einen sitlichen und nicht-sitlichen Zustand erklären wollen: so müßen wir erst wißen, was sitlich und nicht sitlich sei. 1) Die Bestimmungen, welche in uns vorhanden, sind entweder darum in uns anzutreffen, weil wir frei handeln können, oder sie sind aus einem andern Grunde in uns vorhanden. Im ersten Falle nent sie der Herr Verfaßer sitliche (morales,) im andern nicht sitliche oder physische Bestimmungen, z. E. daß ich jezt schreibe, ist eine sitliche Bestimmung von mir: denn sie ist darum in mir anzutreffen, weil ich frei handeln kan. Hingegen der Umlauf des Geblüts, die Verdauung der Speisen, u. s. w. in so fern diese Handlungen in mir physisch nothwendig, sind nicht-sitliche oder physische Bestimmungen von mir: denn diese sind nicht darum in mir anzutreffen, weil ich frei handeln kan, sondern sie haben einen ganz andern Grund, warum sie in mir vorhanden sind. Der hinreichende Grund von ihnen ist in der bewegenden Kraft meines organischen Körpers, in so fern diese durch den Bau deßelben bestimt wird, enthalten. Wenn wir diesen Begriffen weiter nachdenken; so ists eben so viel, als wenn der Herr Verfaßer gesagt hätte: Bestimmungen sind entweder aus dem Grunde in uns würklich, weil wir freie Wesen sind; oder, welches einerlei, weil wir eine Freiheit haben, oder sie sind aus einem andern Grunde in uns anzutreffen. Im ersten Falle sind sie sitliche, im andern, nicht-sitliche Bestimmungen. Daraus

aus ist klar, daß der Herr Verfaßer eine solche Bestimmung sitlich nent, von deren Würklichkeit der Grund in der Freiheit enthalten ist. Wieder diesen Begrif könte man α) einwenden, daß er zu enge wäre, indem er nicht allen sitlichen Bestimmungen eines Dings zukomme. Man mögte meinen, daß vermöge unserer festgesezten Lehre nicht alle freie Handlungen würklich (actu) durch die Freiheit bestimt würden. Es wäre gnug, daß es in unserer Gewalt stehe, uns zu derselben durch die Freiheit zu bestimmen. Weil nun alle freie Handlungen sitliche Bestimmungen wären: so gebe es auch einige sitliche Bestimmungen, von derer Würklichkeit der Grund in der Freiheit nicht vorhanden. Aber es wird in diesem Zweifel vorausgesezt, daß der Herr Verfaßer behauptete als ob alle sitliche Bestimmungen einen synthetischen oder metaphysischen Grund ihrer Würklichkeit in der Freiheit hätten. Wenn nun dieses an dem wäre: so müste man behaupten, daß die Erklärung des Herrn Verfaßers auch in einer andern Absicht zu enge wäre, indem sie nicht auf diejenige Vermögen (facultates) paßt, welche in der Seele vorhanden, und sitliche Bestimmungen genent werden, von welchen man unmöglich sagen kan, daß der synthetische Grund ihrer Würklichkeit in der Freiheit enthalten. Die Billigkeit im Erklären erfodert es also zu sagen, daß der Herr Verfaßer weiter nichts behaupte, als daß der analytische Grund von der Würklichkeit der sitlichen Bestimmungen in der Freiheit zu suchen. Dieses scheinet auch die natürliche Bedeutung der Worte

Deßel-

deßelben zu sein. Und können wir also füglich seinen Begrif mit unserer Lehre von einer freien Handlung vereinigen. Folglich sind nicht allein die freie Handlungen, welche würklich (actu) durch die Freiheit bestimmet werden, deren synthetischer Grund in der Freiheit enthalten, sondern auch diejenigen, zu denen man sich durch die Freiheit hätte bestimmen können, sitliche Bestimmungen zu nennen: denn auch von den leztern mus ich behaupten, daß sie mir deswegen als sitliche Bestimmungen zukommen, weil ich frei handeln kan. Könte ich nicht frei handeln, hätte ich keine Freiheit: so wäre ich nicht im Stande, mich durch die Freiheit zu ihnen zu bestimmen, und alsdenn wären sie keine freie Handlungen und folglich keine sitliche Bestimmungen. Wenn ich mich durch eine verworrene Erkentnis zu gehen, stehen, lesen, schreiben bestimme: so sind diese deswegen sitliche Bestimmungen von mir, weil ich mich auch durch eine algemeine deutliche Erkentnis, und folglich durch die Freiheit zu ihnen hätte bestimmen können, und also sind sie deswegen als sitliche Bestimmungen in mir vorhanden, weil ich frei handeln kan. Mit den wilkürlichen Handlungen des Viehes ists ganz anders beschaffen. Sie können nicht sitliche Bestimmungen von ihm genent werden: indem es nicht in seiner Gewalt stehet, sich durch die Freiheit zu denselben zu bestimmen, weil es keine Freiheit hat, und also sind sie nicht deswegen in ihm vorhanden, weil es frei handeln kan, denn es kan gar nicht frei handeln. β) Mögte einer einwenden, daß die Erklärung von dem

sitli-

sitlichen noch aus einem andern Grunde nicht algemein gnug, und also zu enge wäre. Man spricht nicht allein von sitlichen Handlungen und Vermögen, sondern auch von sitlichen Gesezen, auf welche leztere die Erklärung des Herrn Verfaßers nicht paße. Aber diese ganze Einwendung fält weg, wenn man nur bemerkt, daß der Herr Verfaßer die sitliche Bestimmungen hat erklären wollen. Wolte man eine Erklärung von den sitlichen überhaupt haben: so müste man sagen, daß alles dasjenige sitlich wäre, was sich auf die Freiheit bezöge. γ) Was die Erklärung von den physischen Bestimmungen betrift: so hat es eben nicht viel zu bedeuten, wenn man einwenden wolte, daß sie zu enge wäre, weil auch alle freie Bestimmungen des Menschen, die nicht übernatürlicher Weise hervorgebracht sind, physische oder natürliche Bestimmungen genent werden können. Denn man siehet aus der entgegen gesezten Erklärung der sitlichen Bestimmungen leicht ein, daß der Herr Verfaßer das Wort physisch in einen engern Verstande genommen, und hat er dazu volkommen Recht gehabt, weil es schon Mode worden, das Wort physisch in einem so engen Verstande zu nemen, daß man eine physische und eine freie Bestimmung einander entgegen sezt. 2) Wird der sitliche und nicht sitliche Zustand erklärt. Der Zusammenbegrif derer sitlichen Bestimmungen, die in einem Dinge würklich vorhanden sind, machen seinen sitlichen Zustand aus. Der Zusammenbegrif derer nicht sitlichen Bestimmungen, die in einem Dinge würklich

sind,

sind, machen seinen nicht sitlichen Zustand aus. Wir brauchen also nur den Begrif des Zustandes durch den Begrif der Sitlichkeit zu bestimmen, um die Begrieffe von dem sitlichen und nicht sitlichen Zustande heraus zu bringen. Der Der Zustand ist der Zusammenbegrif der Bestimmungen, die in einem Dinge würklich sind. (§. 2.) Die Bestimmungen sind entweder sitliche oder nicht. Im ersten Falle haben wir den sitlichen, und im andern den nicht sitlichen Zustand. Z. E. Cajus schmeist sich herum, besäuft sich und nötiget seine Geselschaft sich zu besaufen, schwächet seinen Körper durch raufen und saufen, hat so lange liederlich gelebt, daß er nicht mehr gehen kan u. s. w. Alle diese Bestimmungen sind sitlich, und gehören also zu seinem sitlichen Zustande. Hingegen der Umlauf des Geblüts und die Verdauung der Speisen in uns, in so fern sie gar nicht wilkürlich sind, gehören zu unserm physischen Zustande: weil sie physische oder nicht sitliche Bestimmungen von uns sind. Hierbei ist zu merken *a*) wollen wir den gänzlichen sitlichen Zustand eines Dings haben: so müßen wir auf alle die sitlichen Bestimmungen sehen, die in ihm würklich vorhanden sind. Folglich gehören hieher aa) alle sitliche Vermögen (facultates,) die in einem Dinge würklich vorhanden sind; bb) alle sitliche Handlungen, sie mögen Namen haben, wie sie wollen. Nicht allein die freie Handlungen, welche unmittelbar durch eine vorläufige algemeine deutliche Erkentnis des Guten und Bösen würklich bestimt werden, sondern auch diejenigen, welche in die-

sen

sen gegründet und also mittelbarer Weise durch eine algemeine deutliche Erkentnis bestimt sind. Nicht allein diejenigen freie Handlungen, zu denen man sich durch eine verworrene oder undeutliche Erkentnis würklich bestimt, aber dabei durch eine algemeine deutliche Erkentnis hätte bestimmen können, sondern auch diejenigen, welche in diesen gegründet sind. Wollen wir den gänzlichen physischen oder nicht sitlichen Zustand eines Dings haben: so müßen wir auf alle die Bestimmungen sehen, die sich nicht auf seine Freiheit bestimmen. β) Eine Bestimmung kan in einem Dinge zu seinem sitlichen Zustande gehören, welche zu dem nicht sitlichen oder physischen Zustand eines andern Dings gerechnet werden mus. Z. E. Die Geschwindigkeit des Umlaufs des Geblüts in einem Menschen gehöret zu seinem sitlichen Zustande, wenn sie von hitzigen Geträncken abhängt, womit der Mensch sich von freien Stücken übernommen hat. Sie gehören aber zu dem physischen oder nicht sitlichen Zustande eines andern Menschen, wenn sie nicht von seinen vorhergehenden freien Handlungen abhängt, sondern in ihm physisch nothwendig ist. Sempronius hat sich seine Krankheit und Armuth selbst zugezogen. Folglich gehören diese Bestimmungen zu seinem sitlichen Zustande. Mävius hingegen ist ohne seine Schuld arm und hohes Alters halber krank. Folglich gehören diese Bestim̃ungen zu seinem physischen oder nicht sitlichen Zustande. γ) Wer keine sitliche Bestimmungen hat, kan keinen sitlichen Zustand haben. Das Vieh, die unvernünftigen Geschöpfe

haben

haben keine Freiheit. Es kommen ihnen also keine sitliche Bestimmungen zu. Folglich haben sie keinen sitlichen Zustand. Wir müßen also behaupten, daß ein jeder Zustand derselben physisch oder nicht sitlich sei. Nicht allein die physisch nothwendige Handlungen des Viehes, wozu es von seiner Natur bestimt wird, sondern auch die wilkürlichen Handlungen deßelben, gehören zu seinem physischen oder nicht sitlichen Zustande. Rasende Leute (furiosi,) Kinder, die nicht den Gebrauch des Verstandes haben, können unter diesen Umständen keine algemeige deutliche Erkentnis des Guten und Bösen haben, und keine Uberlegung anstellen. Sie können also nicht unter diesen Umständen frei handeln (§. 7;) folglich kommen ihnen in Absicht auf ihre Handlungen keine sitliche Bestimmungen zu (n. 1.). Man mus also behaupten, daß rasende Leute und Kinder, die nicht den Gebrauch des Verstandes besizen, in Absicht auf ihre Handlungen keinen sitlichen Zustand haben. d) Eine Kleinigkeit in Absicht auf die Erklärungen des Herrn Verfaßers von dem sitlichen und nicht sitlichen Zustande mus ich noch anmerken. Man mögte dawider einwenden, daß sie zu enge wären. Z. E. was den sitlichen Zustand betrift: so sagt Er, daß der sitliche Zustand der Zusammenbegrif derer sitlichen Bestimmungen sei, welche in uns als würklich angenommen werden. Daß diese Erklärung seinem Sinne gemäs, ist leicht erweislich, denn es heist: Die Bestimmungen, welche in uns würklich vorhanden, sind entweder aus dem Grunde in uns anzutreffen, weil wir frei handeln können,

nen, oder nicht. Im ersten Falle werden sie unsere sitliche, und im andern, unsere nicht sitliche Bestimmungen genent. Weil die Erklärung von den sitlichen und nicht sitlichen Bestimmungen auf uns gehen: so müßen auch die erklärte Sachen sich auf uns beziehen. Er spricht also, daß unsere sitliche Bestimmungen den sitlichen Zustand ausmachen. Weil man aber dieses, von dem sitlichen Zustande überhaupt, und von dem sitlichen Zustande anderer Geister nicht sagen kan, daß er in einem Zusammenbegrif derer sitlichen Bestimmungen, welche in uns würklich sind, bestehe: so scheint die Erklärung nicht auf einen jeden sitlichen Zustand zu paßen. Aber man siehet leicht ein, daß der Herr Verfaßer nur den sitlichen Zustand in Absicht auf uns hat erklären wollen. Der ganze Fehler bestehet also darinne, daß er nicht die erklärte Sache (den sitlichen Zustand) sich ausdrüklich auf uns hat beziehen laßen, und also braucht man nur die Einschränkung, welche zu den sitlichen und nicht sitlichen Bestimmungen von uns hinzugethan worden, ebenfals zu dem sitlichen und nicht sitlichen Zustande hinzuzuthun. Es muß also nach dem Sinne des Herrn Verfaßers in seinem Buche heisen: Illæ dicuntur *respectu nostri* morales, hæ vero *respectu nostri* physicæ, seu non-morales. Quare et illæ statam *nostrum* moralem hæ vero physicum s. non moralem (nostrum statum) constituunt.

§. 9.

In diesem Absatze wird aus der Erklärung des sitlichen Zustandes §. 8. eine andere Erklärung

G her-

Bayerische Staatsbibliothek München

hergeleitet, daß er der Zusammenbegrif derer Rechte oder Befugniße sei, die in einem Dinge als würklich angenommen werden. Zu dem Ende wird erst erkläret, was das Recht oder die Befugnis sei. 1) Dieser Begrif wird auf folgende Art heraus gebracht. Ein jeder, welcher handelt, mus ein Vermögen zu handeln haben. Da wir nun sehr oft frei handeln: so ists nothwendig, daß wir ein Vermögen frei, oder, wie andere sprechen, nach unsrer eigenen Wilkür zu handeln, haben müßen. Ein solches Vermögen (frei zu handeln) in so fern es auf eine bestimte Handlung gehet, heist das Recht oder die Befugnis (Ius). Allein α) diese Erklärung des Herrn Verfaßers scheint zu weit zu sein. Man würde etwa so schliesen:

Ein jedes Vermögen frei oder nach eigener Wilkür zu handeln, in so fern es auf eine bestimte Handlung gehet, ist ein Recht oder eine Befugnis.

Nun aber ist das Vermögen zu stehlen, saufen, huren u. s. w. ein Vermögen frei oder nach eigener Wilkür, welches auf bestimte Handlungen gehet, zu handeln:

Folglich ist das Vermögen zu stehlen, saufen, huren u. s. w. ein Recht oder eine Befugnis. Welches ungereimt.

Der Obersaz in diesem Schluße ist die Erklärung des Herrn Verfaßers von dem Rechte. Der Untersaz hat auch seine Richtigkeit: denn das Stehlen, Saufen u. s. w. sind freie Handlungen, und also mus das Vermögen zu stehlen u. s. w. ein Vermögen frei oder nach eigener Wilkür zu handeln, sein; und weil

es bestimte Handlungen sind: so erhellet, daß das Vermögen zu stehlen u. s. w. ein Vermögen frei zu handeln sei, welches auf bestimte Handlungen gehet. Daß der Schlussaz ungereimt sei, ist offenbar; denn was kan den Redegebrauch, den Lehrsäzen der practischen Weltweisheit mehr zuwieder und gefährlicher sein, als zu behaupten, daß man das Recht habe zu stehlen u. s. w? Was ist denn an diesem Schluße zu tadeln? Ohne Zweifel wird der Herr Verfaßer behaupten, daß vier Füße in demselben vorhanden. Er wird sagen, daß das Vermögen in dem Obersaze in einer ganz andern Bedeutung, als in dem Untersaze genommen werde. In dem Obersaze verstehet er ein sitliches Vermögen, und in dem Untersaze wird ein physisches Vermögen verstanden. Er wird also behaupten, daß wir zwar ein physisches, aber nicht ein sitliches Vermögen zu stehlen haben, da doch das Recht ein sitliches Vermögen sein mus. Es fragt sich aber, ob man nicht das Vermögen zu stehlen ein sitliches Vermögen nennen könne? Allerdings: denn das Stehlen ist ja eine freie Handlung, das Vermögen zu stehlen ist also ein Vermögen, so auf eine ferie Handlung gehet, und folglich kan es ein sitliches Vermögen genent werden. (§. 8. n. 1.) Es ist aus der Metaphysik bekant, daß alles dasjenige sitlich möglich genent wird, was vermöge der Freiheit geschehen kan, und läst es sich also gar wohl sagen, daß uns in Absicht auf eine jede freie Handlung ein sitliches Vormögen zukomme. Allein ein sitliches Vermögen wird auch mannigmal in einer andern

Bedeutung genommen. Man spricht, daß wir ein sitliches Vermögen zu handeln haben, wenn es uns in Absicht auf die (sitlichen) Geseze möglich ist, die Handlung vorzunemen. Und in dieser Bedeutung hat der Herr Verfaßer das sitliche Vermögen genommen, welches er durch das Vermögen frei zu handeln im Obersaze verstehet. Er stelt sich die Sache so vor: Ein Vermögen bestehet in einer sich auf ein gewißes Subject beziehenden Möglichkeit. Was möglich ist, faßet keinen Wiederspruch in sich. Wenn etwas in Absicht auf unsere Kräfte keinen Wiederspruch in sich faßet: so ists uns physisch möglich, und wir haben ein physisches Vermögen. Z. E. Wir haben ein physisches Vermögen nicht allein zu denken, urtheilen, begehren, niemand zu beleidigen u. s. w. sondern auch verschiedene Laster zu begehen, unsern Nächsten zu beleidigen, einen Menschen zu ermorden u. s. w. Wenn aber etwas denen sitlichen Gesezen nicht wiederspricht: so ists sitlich möglich und denn hat derjenige, dem es sitlich möglich ist, ein sitliches Vermögen zu handeln. So haben wir ein sitliches Vermögen unser Leben zu vertheidigen, unsere Ehre zu retten, und alles zu thun, was nicht in den Gesezen verbothen ist. Hingegen haben wir kein sitliches Vermögen, jemand zu beleidigen, ihm das Seinige zu nemen, u. s. w. weil dieses denen Gesezen wiederspricht. Ein solches sitliches Vermögen nent der Herr Verfaßer ein Recht oder eine Befungnis. Man mögte vielleicht hierwieder ferner einwenden, daß der Herr Verfaßer doch sehr unbestimt

bestimt geredet habe, und das eine wichtige Bestimmung in dem Begrif des Rechts weggelaßen worden, welche aus dem vorhergehenden nicht leicht ersezt werden könne. Das vorhergehende giebt uns keinen Anlas, darauf zu verfallen, daß Er durch das Vermögen frei oder nach eigener Wilkür zu handeln ein sitliches **Vermögen** im zweiten **Verstande** verstehen solte. Es ist ja in dem vorhergehenden mit keinem Worte des Gesezes gedacht, und auch nicht erkläret worden, was sitlich, möglich und ein sitliches Vermögen sei. Man mus ja erst aus dem §. 150, 151. Cap. IV. Part. gener. p. 84, 85. die Bestimmungen und Erklärungen herholen, welche hier weggelaßen worden sind. Allein man mus bedenken, daß der Herr Verfaßer hier in dem Vorberichte sich befindet, da man, um eine gar zu grose Weitläuftigkeit zu vermeiden, nicht alle Begriffe so ordentlich, als in der Abhandlung selbst zergliedern und aus einander sezen kan. Er hat also so viel sagen wollen: **Wenn uns in einer jeden Absicht ein Vermögen frei oder nach unserer eigenen Wilkür zu handeln zukomt**, das ist, wenn es uns nicht allein in Absicht auf unsere Kräfte, sondern auch in Absicht auf die Geseze möglich ist, frei zu handeln, **so haben wir ein Recht oder eine Befugnis zu handeln.** So müßen wir den Herrn Verfaßer nach den Regeln der Auslegungskunst erklären. Damit man uns aber nicht für partheiisch halte: so geben wir gerne zu, daß er in dieser Erklärung sehr zweideutig, dunkel und unbestimt geredt habe, wenn er gleich in

etwas entschuldiget werden kan, weil er sich hier in dem Vorberichte befindet. β) Mus die Erklärung vom Rechte Beziehungs weise (relative) geschehen: nämlich, wenn uns ein sitliches Vermögen zukomt, so haben wir ein Recht; oder überhaupt: **Ein sitliches Vermögen, so einem zukomt, ist in Absicht auf ihn ein Recht oder eine Befugnis.** 2) Komt eine Erklärung vom sitlichen Zustande vor, daß er ein Zusammenbegrif von denen Rechten sei, die in einem Subject als würklich angenommen werden. Ich wil erst hier meine Leser den Herrn Verfaßer verstehen lehren und hernach wil ich einige Anmerkungen hinzu thun. Der Herr Verfaßer hält diesen seinen deutlichen Begrif für eine Erklärung. Denn es heist: Statum ergo moralem *definire* possumus; und in der ersten Anmerkung spricht er: data *definitio* u. s. w. Er mus also zweierlei beweisen, *α*) daß ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif derer Rechte sei, die in einem Dinge würklich vorhanden sind; β) mus er darthun, daß ein jeder Zusammenbegrif derer Rechte, die in einem Dinge vorhanden sind, ein sitlicher Zustand sei. Diese beiden Forderungen sind aus der Vernunftlehre klar, wenn man nur weis, wie Erklärungen durch Beweise heraus gebracht werden sollen. Das lezte wollen wir zu erst beweisen, daß ein jeder Zusammenbegrif derer Rechte, welche in einem Dinge würklich vorhanden sind, ein sitlicher Zustand sei. Wir schliesen so:

Eine jede Bestimmung, welche sich auf die Freiheit beziehet, ist eine sitliche Bestimmung.

Nun

Nun aber ist ein jedes Recht eine solche Bestimmung, welche sich auf die Freiheit beziehet:

Folglich muß ein jedes Recht eine sitliche Bestimmung sein.

Der Obersaz ist aus der Erklärung einer sitlichen Bestimmung §. 8. erweislich. Der Untersaz ist aus der Erklärung des Rechtes klar.

Was sitliche Bestimmungen sind, die geben uns einen sitlichen Zustand.

Nun sind aber die Rechte sitliche Bestimmungen:

Folglich geben uns die Rechte einen sitlichen Zustand.

Der Obersaz ist aus der Erklärung eines sitlichen Zustandes §. 8. erweislich. Der Untersaz ist aus dem vorhergehenden Schluße klar. Und ist also offenbar, daß ein jeder Zusammenbegrif derer Rechte, welche in einem Dinge vorhanden sind, ein sitlicher Zustand sei. Nun mus auch das erste erwiesen werden, daß ein jeder sitlicher Zustand ein Zusammenbegrif derer Rechte sei. Der Herr Verfaßer schliest so:

Was ein Zusammenbegrif von sitlichen Bestimmungen ist, die in einem Dinge würklich vorhanden, das faßet die Freiheit in sich (involvit libertatem,)

Nun ist der sitliche Zustand ein Zusammenbegrif von sitlichen Bestimmungen, die in einem Dinge würklich vorhanden sind:

Folglich faßet der sitliche Zustand die Freiheit in sich.

Der Obersaz ist aus der Erklärung der sitlichen Bestimmungen §. 8. erweislich. Der Untersaz ist die Erklärung selbst von dem sitlichen Zustande. §. cit.

Was die Freiheit in sich begreift, das faßet ein Vermögen in sich nach eigener Wilkür zu handeln.

Nun begreift der sitliche Zustand die Freiheit in sich:

Folglich faßet der sitliche Zustand ein Vermögen in sich, nach eigener Wilkür zu handeln.

Der Obersaz ist aus dem §. 7, und der Untersaz aus dem nächst vorangehendem Schluße erweislich.

Was ein Vermögen in sich faßet nach eigener Wilkür zu handeln, das gibt Rechte.

Nun faßet ein jeder sitlicher Zustand ein Vermögen in sich nach eigener Wilkür zu handeln:

Folglich gibt ein jeder sitlicher Zustand Rechte.

Der Obersaz sol aus der Erklärung des Rechtes klar sein. Der Untersaz ist aus dem nächst vorangehenden Schluße erweislich. Und schliest also der Herr Verfaßer daraus, daß ein jeder sitlicher Zustand ein Inbegrif derer Rechte sei, die in einem Dinge vorhanden sind. Ich habe den Beweis so hergesezt, wie er von einigen Zuhörern des Herrn Verfaßers in den Fürlesungen nachgeschrieben worden. Allein, wenn man die Einschränkung, die ich zu der Erklärung des Rechts hinzu gethan habe, hier wiederholet: so ist der Obersaz in dem lezten Schluße noch lange nicht erwiesen. Er sol eigentlich so heisen:

Was ein sitliches Vermögen, das ist, ein Vermögen, so den Gesetzen nicht widerspricht, nach eigener Wilkür zu handeln, in sich faßet, das gibt Rechte.

Wie

Wie sol nun der Untersaz heisen?

Nun faßet ein jeder sitlicher Zustand ein solches sitliches Vermögen in sich, nach eigener Wilkür zu handeln.

Woher wolte man nun diesen Untersaz beweisen? Der nächstvorhergehende Schlus beweiset weiter nichts, als daß ein jeder sitlicher Zustand ein Vermögen, nach eigener Wilkür zu handeln, in sich faße. Woher wil man also beweisen, daß es eben ein sitliches Vermögen sei, oder, welches hier einerlei, daß es denen Gesezen nicht wiederspreche? Kan das Vermögen nach eigener Wilkür zu handeln nicht auch ein nicht sitliches Vermögen sein, oder den Gesezen wiedersprechen? Man gebe wohl auf die Folge in dem ganzen Beweise acht. Der sitliche Zustand faßet die Freiheit in sich: folglich begreift er ein Vermögen in sich, nach eigener Wilkür oder eigenem Gefallen zu handeln, folglich gibt er uns Rechte. Es ist also offenbar, daß der Herr Verfaßer daher beweiset, daß der sitliche Zustand Rechte in sich faßet: weil er die Freiheit in sich begreifet. Läst es sich aber auch so schliesen? Ich halte davor, daß hier allerdings eine richtige Folge anzutreffen: nur behaupte ich, daß man auf eine etwas andere Art schliesen müße, als es im vorhergehenden von dem Hrn. Verfaßer geschehen. Wenn man den Beweis füren wil, daß ein jeder sitlicher Zustand Rechte in sich begreife: so mus man so schliesen:

Wo ein sitlicher Zustand, da ist eine Freiheit vorhanden.

Wo eine Freiheit: da ist ein Vermögen freie Handlung vorzunemen.

Wo ein Vermögen, freie Handlungen vorzunemen: da ist ein Vermögen, nicht allein böse, sondern auch gute (freie) Handlungen zu thun.

Wo ein Vermögen ist gute (freie) Handlungen zu thun: da ist ein Vermögen freie Handlungen vorzunemen, welche mit den Gesetzen überein kommen.

Wo ein Vermögen freie Handlungen vorzunemen, welche mit den Gesetzen überein kommen: da ist ein Vermögen, so einem durch die Gesetze zukomt.

Wo ein Vermögen, so einem durch die Gesetze zukomt: da ist ein sitliches Vermögen vorhanden.

Wo ein sitliches Vermögen: da sind Rechte.

Folglich wo ein sitlicher Zustand: da sind Rechte vorhanden.

Ich wüste nicht, was man an diesem zusammengekettelten Schluße tadeln wolte, als etwa den dritten Saz, welcher heist: **Wo ein Vermögen, freie Handlungen vorzunemen: da ist ein Vermögen nicht allein böse, sondern auch gute freie Handlungen zu thun.** Wenn man aber nur voraussezt, daß alle freie Handlungen entweder gute oder böse sind: so wird man bald von der Wahrheit dieses Satzes überzeuget werden können. Denn wenn ein Vermögen da ist, eine freie Handlung auszuüben: so mus das Vermögen entweder auf eine gute oder böse freie Handlung gehen. Man neme einmal an, daß es auf eine gute freie Handlung gehet, weil es ein Vermögen frei zu handeln, ist: so mus es dem Subjecte auch möglich sein, die entgegen gesezte Handlung

lung zu thun. Die einer guten freien Handlung entgegengesezte Handlung mus eine böse freie Handlung sein. Folglich wenn ein Subject ein Vermögen hat, eine gute freie Handlung auszuüben: so mus es zugleich ein Vermögen, eine böse freie Handlung vorzunemen, haben. Man setze einmal, daß das Vermögen frei zu handeln, auf eine böse freie Handlung gehe, weil es ein Vermögen frei zu handeln ist: so mus es dem Subject ebenfals möglich sein, die entgegengesezte Handlung zu thun. Die einer bösen freien Handlung entgegengesezte freie Handlung ist eine gute freie Handlung. Folglich, wenn ein Subject ein Vermögen hat, eine böse freie Handlung auszuüben: so mus es zugleich ein Vermögen, eine gute freie Handlung vorzunemen, haben. Das Vermögen, eine gute freie Handlung auszuüben, ist kein Vermögen eine freie Handlung vorzunemen, wenn es nicht zugleich ein Vermögen ist, die entgegengesezte böse Handlung auszuüben. Das Vermögen, eine böse freie Handlung auszuüben, ist kein Vermögen eine freie Handlung vorzunemen, wenn es nicht zugleich ein Vermögen ist, die entgegengesezte gute freie Handlung auszuüben. Dieses heist mit andern Worten nur so viel, daß die Freiheit ein Vermögen sei, eine Handlung und die ihr entgegen gesezte, folglich eine gute und eine böse Handlung nach vorhergegangener Uberlegung zu thun. Die Freiheit faßt also so wohl das Vermögen, eine gute, als auch eine böse freie Handlung auszuüben, in sich. Hierbei mus ich noch bemerken α) daß es nichts gefährliches sei, wenn ich behaupte,

daß

daß die Freiheit überhaupt sowohl ein Vermögen böse als gute Handlungen vorzunemen in sich faße: den ich verstehe durch die Freiheit ein physisches Vermögen; oder, wenn einer frei handeln sol, so behaupte ich nur, daß es ihm physisch möglich, eine Handlung, und die ihr entgegengesezte Handlung zu thun. Wenn also ein freies Wesen eine gute Handlung vornimt: so mus es ihm physisch möglich sein, die entgegengesezte und folglich eine böse Handlung zu thun, wenn wir gleich sonst gerne gestehen, daß es einem freien Wesen im höchsten Grade sitlich unmöglich sein kan, eine böse Handlung zu thun. β) Der Begrif von der Freiheit, welche ein Vermögen ist eine Handlung und ihr Gegentheil zu thun, machts, daß man hier von einem Vermögen, frei zu handeln, zugleich auf das Vermögen, gut und böse zu handeln, schliesen kan. Man würde sich sehr übereilen, wenn man glaubte, daß wir vom Geschlechte auf bestimte Arten losgeschloßen. Die Freiheit ist nicht das Geschlecht von dem Vermögen, eine gute, und dem Vermögen, eine böse freie Handlung zu thun. Nein, diese beide Vermögen sind als wesentliche Bestimmungen der Freiheit anzusehen, welches nicht gesagt werden könte, wenn es Arten der Freiheit wären: indem die Arten nur veränderliche Merkmale des Geschlechts (modi generis) sind. γ) Ich habe in diesem meinem Beweise vorausgesezt, daß eine jede freie Handlung entweder gut oder böse, was das Gesetz sei, u. s. w. Welche Sätze von dem Herrn Verfaßer unten in ihr gehöriges Licht gesezt werden. Weswegen ich

auch

auch hier ohne Noth nicht habe weitläuftig sein wollen. 3) Füret der Herr Verfaßer die Erklärung vom sitlichen Zustande an, welche bei den Rechtsgelahrten gebräuchlich ist. Diese pflegen den sitlichen Zustand durch eine Beschaffenheit zuerklären, in Absicht auf welche wir verschiedene Rechte haben. Zu dem sitlichen Zustande erfodern sie also, aa) daß er eine Beschaffenheit sei. Es fragt sich, was eine Beschaffenheit sei? Eine innere Bestimmung kan entweder in einem Dinge an sich betrachtet deutlich vorgestellet werden, oder nicht. Im ersten Falle heist sie eine Beschaffenheit (qualitas), im andern eine Gröse (quantitas). Die Beschaffenheiten und Grösen kommen also darin mit einander überein, daß sie in einem Dinge an sich betrachtet vorgestellet werden können. Darinne sind sie aber von einander unterschieden, daß eine Beschaffenheit in einem Dinge an sich betrachtet, deutlich (distincte), eine Gröse aber nur undeutlich oder verworren (indistincte s. confuse) vorgestelt werden kan. Der Verstand, die Tugend u. s. w. sind Beschaffenheiten des Menschen: denn sie können in dem Menschen an sich betrachtet deutlich vorgestellet werden. Hingegen kan die Gröse des Verstandes oder der Tugend nicht in dem Menschen an sich betrachtet, deutlich vorgestelt werden. Sollen wir uns diese deutlich vorstellen: so müßen wir eine dritte Sache, z. E. einen Maasstab zu Hülfe nemen. Der Herr Verfaßer komt mit uns überein, wenn er spricht, daß eine Beschaffenheit (qualitas) eine solche innere Bestimmung eines Dings sei, an welches

ches durch blose Worte gedacht werden kan, und daß eine Gröse eine innere Bestimmung eines Dings sei, welche nicht durch blose Worte, sondern im Verhältnis auf eine dritte Sache vorgestelt werden mus. Ich habe hier eine Beschaffenheit so erkläret, wie sie von den neuern Weltweisen genommen wird. Es scheint aber nicht, daß die Rechtsgelahrten das Wort in einer so engen Bedeutung nemen. Ich bin der Meinung, daß sie durch eine Beschaffenheit eine jede Bestimmung, welche keine Gröse ist, verstehen. Sie rechnen also zu den Beschaffenheiten (qualitatibus) nicht allein die innere Bestimmungen, welche keine Grösen sind, sondern auch die äusere Bestimmungen oder Verhältniße eines Dings. Wenn ein Mensch ein Herr ist: so sprechen die römischen Rechtsgelahrten, daß er einen gewißen Zustand habe oder in einem gewißen Zustande sich befinde, weil die Herrschaft eine solche Beschaffenheit (qualitas) des Menschen ist, in Absicht auf welche ihm gewiße Rechte zukommen. Es ist hieraus klar, daß sie die Herrschaft, welche eine äusere Bestimmung des Menschen ist, eine Beschaffenheit deßelben nennen. bb) Nicht eine jede Beschaffenheit macht einen sitlichen Zustand aus. Sol eine Beschaffenheit einen sitlichen Zustand geben: so mus sie so beschaffen sein, daß gewiße Rechte davon abhangen. Gelb und weis zu sein waren wol auch bei den Römern Beschaffenheiten: aber man legte keinem in der Absicht einen Zustand bei, weil keine Rechte davon abhingen. Hingegen freigeboren, ein Bürger, ein Hausva-

ter

ter u. s. w. zu sein, sind solche Beschaffenheiten, wovon verschiedene Rechte abhangen. Deswegen sprechen die römischen Rechtsgelahrten, daß diese Leute einen Zustand haben. (*)

I. Anmerkung.

Hier wird angemerkt, daß die gegebene Erklärung vom Zustande, daß er ein Zusammenbegrif derer Rechte sei, welche in einem Dinge würklich vorhanden sind, aus dem lege ult. ff. (Pandectarum) de cap. min. (**) hergeleitet werden kan, woselbst von der dreifachen diminutione capitis bei den Römern gehandelt wird. Um dieses desto beßer einzusehen: so merke man, daß caput hier so viel bedeutet, als der

(*) Man sehe Heineccii elementa Iur. Civil. Lib. I. Tit III §. 76. Ill. Bœhmeri introd. in Ius Digestorum Lib. I. Tit. V. de statu hominum §. 1. sequ. Gundling ad ff spricht: Status est locus moralis, in quo certam homines adipiscuntur conditionem, secundum quam iis jus variat. Andere sagen: Status conditionem involvit, in quo homo vivit & vi cujus certis juribus fruitur. Der hochberühmte Cramer spricht: Status hominum in genere dicitur relatio hominum ad se invicem quoad jura ipsorum diversa, diversasque obligationes.

(**) Ist Lib. 4. Tit. 5. Pandect. de cap. minut. Leg. 11. §. ult. zu finden, wo es heißt: Capitis diminutionis tria genera sunt, maxima, media, minima. Tria enim sunt, quæ habemus, libertatem, civitatem, familiam. Igitur cum omnia hæc amittimus, hoc est, libertatem & civitatem & familiam, maximam esse capitis diminutionem: cum vero amittimus civitatem, libertatem retinemus, mediam esse capitis diminutionem: cum & libertas & civitas retinetur, familia tantum mutatur, minimam esse capitis diminutionem constat.

der bürgerliche Zustand, von welcher Benennung man den Grund beim Heineccio (*) finden kan. Capitis diminutio ist also die Beraubung des bürgerlichen Zustandes (**). Der bürgerliche Zustand ist dreifach, α) der Zustand der Freiheit β) des Bürger-Rechts und γ) des Familien-Rechts (status libertatis, civitatis & familiæ). Wer die Freiheit verlohre, erlitte capitis diminutionem maximam. Wer des Bürger-Rechts beraubet wurde, erlitte capitis diminutionem mediam. Wer aber sein Familien-Recht verscherzte, erlitte capitis diminutionem minimam. Capitis diminutionem maximam erlitten alle diejenigen, welche in die Knechtschaft oder Sklaverei gestürzet wurden, es mogte nun durch die Gefangenschaft, oder als eine Strafe geschehen. Capitis diminutionem mediam erlitten α) diejenigen, welche man von Waßer und Feuer ausschlos, (quibus aqua & igni interdictum. β) deportati (exsules), γ) die Uberläufer (transfugæ), δ) die für Feinde des gemeinen Wesens erkant waren. Von diesen mus man die relegatos ausschliesen, welche ihre Bürger-Rechte behielten, als Ovidius. Capitis diminutionem minimem erlitten α) die Hausväter (homines sui iuris) welche rechtmäßig an Kindes stat aufgenommen wurden (arrogati): denn durch eine solche Aufnahme verloren die Haus-

(*) Siehe seine Antiquit. rom. Tit. XVI. de cap. dim. §. 2. seq. und seine elem. Iur. civil. h. t. §. 223. schol. coll. §. 76. lib. 1. tit. 3. de jure personar.

(**) l. c. §. 224.

Hausväter ihr voriges Familien-Recht. β) Die Kinder derer Hausväter, welche an Kindesstat aufgenommen wurden. γ) Die natürlichen Kinder bei den Römern (liberi naturales, vel nothi i. e. e concubina suscepti) wenn sie als rechtmäßige Kinder erkant würden. Denn diese waren vor der Legitimation als ihre eigene Herren anzusehen, kamen aber durch die Legitimation unter der väterlichen Gewalt zu stehen. (*) Weil kein Sklave das Römische Bürger- oder Familien-Recht haben konte: so ist offenbar, daß derjenige, so capitis diminutionem maximam erlitte, zu gleicher Zeit capitis diminutionem mediam und minimam bekame. Weil keiner als ein römischer Bürger das Familien-Recht haben konte: so erhellet, daß derjenige, so capitis diminutionem mediam bekam, zugleich capitis diminutionem minimam erlitte. Hieraus ist klar, daß capitis diminutio maxima so wohl mediam als minimam, und media minimam in sich begreifet. Bei diminutione capitis maxima geschahe die gröste Veränderung des Zustands: denn hier büste man Freiheit, Bürger- und Familien-Recht auf einmal ein. Bei diminutione capitis minima geschahe die kleinste Veränderung: denn hier büste man nichts mehr, als das Familien-Recht ein. Capitis diminutio media hält also die Mittelstrase Man büset hier weniger, als durch maximam, aber mehr, als durch minimam ein. Ich halte

(*) l. c. §. 225-228.

nicht davor, daß man die Freiheit caput maximum, das Bürger-Recht caput medium und das Familien-Recht caput minimum nennen kan: denn es ist unstreitig, daß das Bürger-Recht (status civitatis) grösser, als die Freiheit (status libertatis,) und das Familien-Recht (status familiæ) grösser, als das Bürger-Recht sei. Wo die Freiheit ist, da ist nicht nothwendig das Bürger- und Familien-Recht. Hingegen wo das Bürger-Recht ist, da ist auch die Freiheit, und wo das Familien-Recht ist, da ist so wohl die Freiheit, als das Bürger-Recht vorhanden. Man hätte deswegen mehr Ursache, das Familien-Recht caput maximum, das Bürger-Recht caput medium und die Freiheit caput minimum zu nennen. Wenn es also heist: Diminutio capitis maxima, media und minima: so siehet ein jeder ein, daß maxima, media und minima nicht auf caput, sondern auf die *diminutionem* capitis gehet. Dem sei nun wie ihm wolle, so liegt am Tage, daß die Römer bei einer jeden capitis diminutione gewiße Rechte verloren. Caput begreift also nothwendig gewiße Rechte in sich. Weil nun caput bei den Römern so viel, als der Zustand (*) (status civilis f. status per eminentiam): so ist offenbar, daß der Zustand bei den Römern wesentlich gewiße Rechte in sich faße. Und kan man

(*) Welches aus dem vom Herrn Verfaßer angefürtem L. 1. ff. de cap. minut. klar ist. Wenn man nicht mit den Rechtsgelahrten, sondern natürlich diese Stelle anfüren wil: so ist sie Lib. 4. tit. 5. Pandectar lege 1. de cap. minut. zu finden.

man also hieraus den Schlus machen, daß der Zustand nach dem Sinne der römischen Rechtsgelahrten ein Zusammenbegrif derer Rechte sei, welche in einem Dinge würklich vorhanden sind.

II. Anmerkung.

1) Das Wort Recht (ius) hat sehr viele verschiedene Bedeutungen, welche der Herr Verfaßer unten §. 39. anfüret. Hier nemen wir das Recht vor die Beschaffenheit einer Person.

2) Daraus schliest der Herr Verfaßer, daß eine Person im juridischen Verstande ein Mensch sei, so einen gewißen Zustand hat. Denn wenn das Recht die Beschaffenheit einer Person als einer Person ist: so wird zu einer jeden Person ein Mensch, so gewiße Rechte hat, erfodert. Der Zusammenbegrif derer Rechte, die in einem Dinge würklich vorhanden sind, machen seinen Zustand aus. Folglich ist eine Person ein Mensch, so einen gewißen Zustand hat. In so fern also ein Mensch nicht einen Zustand hat, in so fern ist er nicht als eine Person anzusehen. Was nicht eine Person im juridischen Verstande ist, das nent man in den römischen Rechten eine Sache, (rem significatu iuridico strictiore) (*.) Ein Mensch also, in so fern er keinen Zustand hat, ist als eine Sache im juridischen Verstande anzusehen. Den römischen Knechten stund man keine Rechte in dem gemeinen

(*) Siehe meine dissert. de modis adquirendi jus in re &c. part. primam de jure in re nostra et aliena §. 10. p. 19.

Wesen zu. Sie hatten in so fern keinen Zustand (*,) und folglich waren sie nicht im juridischen Verstande als Personen, sondern als Sachen anzusehen. Weswegen auch die römischen Knechte von den Römern Sachen (res) genent wurden (**.) Es hat sich mancher über die Römer lustig gemacht, und noch mehrere haben wie Rohr-Sperlinge auf dieselben geschimpft, weil sie ihre Knechte nicht für Personen, sondern für Sachen gehalten. Allein, wenn man auf die Begriffe, welche die römischen Rechtsgelahrten mit diesen Worten verknüpfen, Achtung gibt: so wird man darinne nichts unvernünftiges antreffen. Die römischen Knechte können aus einem verschiedenen Gesichtspunkt betrachtet werden. Siehet man sie auf der einen Seite an, in so fern sie sich auf das gemeine Wesen beziehen: so haben sie keinen Zustand, und sind als keine Personen, sondern nur als Sachen anzusehen. Erweget man sie aber auf der andern Seite, in so fern sie Menschen sind: so haben sie allerdings Rechte, es komt ihnen ein natürlicher Zustand zu (***) und sie können also als Personen angesehen werden. Ja die Römer

(*) Daher begreift man, was es bedeutet, wenn die Römer sagen, daß ihre Knechte kein Haupt (nullum caput) haben. Vid. Gundlingian. Observ. Servus non habet caput.

(**) vid. Iuvenal. Satyr. 17. v. 221. Florus lib. III. hist. cap. 20.

(***) Der natürliche Zustand status naturalis s. vulgaris) wird hier dem bürgerlichen, und nicht dem sitlichen Zustande entgegen gesezt. Conf. §. 8. und Hein. l. c. §. 76.

Römer haben niemals gesagt, daß ihre Knechte nicht Menschen wären, und daß man sie nicht Personen im metaphysischen Verstande nennen könte(*).

§. 10.

In diesem Absatze beweiset der Herr Verfaßer, daß verschiedene sitliche Zustände möglich sind. Und ist dieses leicht aus dem deutlichen Begrif des sitlichen Zustandes zu beweisen. Wir schliesen so:

Eine jede Möglichkeit zu handeln, so Beziehungsweise genommen wird (respective sumta), kan verschieden seyn.

Nun aber ist das Recht eine Möglichkeit zu handeln, so sich auf gewiße Dinge beziehet:

Folglich kan das Recht verschieden sein.

Der Obersaz ist offenbar: denn wenn die Möglichkeit zu handeln sich auf gewiße Dinge beziehet; so kan es einem Subjekt in einer Absicht möglich, in einer andern aber unmöglich zu handeln sein, ja was einem Dinge möglich ist, kan einem andern unmöglich sein. Der Untersaz ist daher erweislich, weil das Recht ein Vermögen ist §. 8. Die Rechte können also verschieden sein. Nicht allein die Rechte eines und deßelben Subjekts, sondern auch die Rechte in einem Subjekt können von den Rechten in einem andern Subjekt unterschieden sein. Die Rechte sind sitliche Vermögen, oder solche Vermögen, die uns durch die Ge-

(*) Siehe Hein. elem. jur civ. §. 77. p. 44. und Struvii jurisprud. for. L. I. Tit. III. §. 4. seqv.

setze zukommen. Weil nun nicht allein in einem Subjekt verschiedene freie Bestimmungen vorhanden sein können, in Absicht auf welche die Gesetze ihm verschiedene Vermögen verstatten, sondern auch in verschiedenen Subjekten verschiedene freie Bestimmungen sein können, in Absicht auf welche die Gesetze ihnen verschiedene Vermögen geben: so erhellet auch daher, daß nicht allein die Rechte eines Subjekts, sondern auch die Rechte verschiedener Subjekte von einander unterschieden sein können.

Wenn die Rechte verschieden sein können: so folget, daß auch die sitlichen Zustände von einander unterschieden sein können:

Nun ist das erste wahr, daß die Rechte verschieden sein können:

Folglich mus auch das lezte wahr sein, daß die sitlichen Zustände von einander unterschieden sein können.

Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung des sitlichen Zustandes §. 9. erweislich. Der Untersaz ist aus dem vorhergehenden Schluße klar. Und wir müßen also behaupten, daß verschiedene sitliche Zustände gesezt werden können. In so fern ein Mensch einen gewißen sitlichen Zustand hat, wird er eine Person genent, §. 9, 11. Anm. Weil nun die sitlichen Zustände verschieden sein können: so erhellet, daß ein Mensch verschiedene Personen vorstellen könne. (*) In so fern ich in die-

(*) Conf. HERTII diss. de uno homine plures sustinente personas; und Cicero de off. p. 1267, edit Verburgi.

diesem Zustande mich befinde, und diese Rechte habe: stelle ich eine gewiße Person vor. In so fern ich aber in einem andern Zustande mich befinde und andere Rechte habe, stelle ich eine andere Person vor. Ja hieraus ist zugleich begreiflich, wie merere Menschen eine Person (personam moralem) ausmachen können. Beiläufig ist zu merken, daß das Wort (persona) eine Larve, deren man sich in den Lust oder Trauerspielen bedienet, eigentlich bedeutet. (*)

Zusaz.

Der sitliche Zustand ist ein Zusammenbegrif derer Rechte, die in einem Dinge würklich vorhanden sind. §. 9. 1) Die Rechte kommen einem entweder absolut nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zu oder nicht. Der Zusammenbegrif derer Rechte, die einem nothwendig unter allen Umständen, zu allen Zeiten zukommen, machen seinen beständigen sitlichen Zustand aus. Der Zusammenbegrif derer Rechte, die einem Dinge nicht unter allen Umständen, zu allen Zeiten zukommen, heist sein veränderlicher sitlicher Zustand. Z. E. Das Recht, mich vollkommen zu machen, gehöret zu meinem beständigen sitlichen Zustande.

(*) Vid. Io. Georg. ESTOR. animadvers. (a) ad §. 75. elem. jur. Civ. Hein. p 43. 44. wo es heist: Persona juxta GROTIVM proprie id est, quod ad tabulas agendas adsumitur. Man findet auch, das Horaz und Seneca das Wort Person in einer solchen Bedeutung genommen.

Hingegen das Recht, so ich auf ein gewißes Haus habe, welches ich gekauft, gehöret zu meinem veränderlichen sitlichen Zustande. 2) Die Rechte sind entweder äusere oder innere Bestimmungen eines Dings. Im ersten Falle geben sie uns den äusern, im andern, den innern sitlichen Zustand deßelben. Die Herrschaft über eine andere Person ist ein Recht, so eine äusere Bestimmung von mir ist, und also gehöret sie zu meinem äusern Zustande. Das Recht aber mich selbst volkomner zu machen, gehöret zu meinem innern Zustande. 3) Endlich sind die Rechte entweder wesentliche Bestimmungen oder nicht. Im ersten Falle machen sie den wesentlichen, im andern aber den accidentellen oder zufälligen sitlichen Zustand eines Dings aus. Das Recht, mich selbst volkomner zu machen, gehöret zu meinem wesentlichen Zustande. Das Recht, aber auf ein Haus, die Herrschaft, das Recht zu meinen Büchern u. s. w. gehöret zu meinem accidentellen oder zufälligen Zustande. 4) Der wesentliche sitliche Zustand eines Dings ist ein beständiger sitlicher Zustand deßelben, und umgekehrt. Der accidentelle sitliche Zustand eines Dings ist ein veränderlicher sitlicher Zustand deßelben und umgekehrt. §. 3. Zus.

§. 11.

Nun wollen wir den sitlichen Zustand durch den Begrif der Natur weiter bestimmen. Wir wollen einen sitlichen natürlichen Zustand, und deßen verschiedene Arten erklären. Diesem zu folge müssen wir uns erst bemühen, den Begrif von der

Natur

Natur fest zu setzen. 1) Wenn man die verschiedene Bedeutung des Worts Natur wißen wil: so kan man auser den Anmerkungen des Herrn Verfaßers zur Thomasii Historie des Rechts der Natur des berühmten Hombergs dubia ius naturæ und zwar das zweite Hauptstück mit Nutzen lesen. Der Herr Verfaßer füret in diesem Absatze drei Bedeutungen des Worts Natur an, welche in der practischen Weltweisheit am meisten vorkommen. α) Bedeutet die Natur das Wesen (essentiam) oder den algemeinen Begrif von einem Dinge (notionem rei). Man spricht: Die Natur eines Dreiecks erfodere drei Seiten, die einen Raum einschliesen; es sei wieder die Natur deßelben mehr als drei Winkel zu haben; es sei wieder die Natur des unendlichen Dings, Verneinungen oder Unvolkommenheiten zu haben. In allen diesen Redensarten verstehet man durch die Natur das Wesen, oder den Begrif, so man von diesen Dingen hat. β) Verstehet man durch die Natur die Kraft eines Dings, in so weit sie durch das Wesen deßelben bestimt wird. Die Kraft ist alles dasjenige, wodurch etwas zu seiner Würklichkeit kommen kan. Ich habe eine Kraft zu urtheilen, begehren und verabscheuen, und ich kan auch den synthetischen Grund der Würklichkeit derer Urtheile, Begierden und Verabscheuungen in mir enthalten, oder es ist etwas in mir vorhanden, durch welches die Urtheile, Begierden und Verabscheuungen zur Würklichkeit gelangen können. Durch diese Kraft sind verschiedene Handlungen möglich. Wenn man nun macht, daß

die Kraft also und nicht anders handelt, da sie doch auch anders handeln könte: so bestimt man dieselbe (vis modificatur). Wenn ich z. E. in eine Flöte blase, und bringe einen Thon heraus; so so wird meine Kraft durch die Luft in der Flöte bestimt oder modificiret. Diese macht es, daß meine Kraft hier nicht einen solchen Schal hervorbringen kan, als derjenige ist, den ich hervorbringe, wenn ich in eine Trompete blase. Die Kraft wird also durch das Wesen eines Dings bestimt, wenn aus dem Wesen deßelben erkant werden kan, warum die Kraft vielmehr so, als anders handelt. Die bewegende Kraft z. E. meines Körpers wird durch das Wesen deßelben, durch seinen Bau bestimt, wenn aus dem Bau des Körpers erkant werden kan, warum seine bewegende Kraft sich vielmehr so, als anders äusert. Wenn ich gehe: so handelt die bewegende Kraft meines Körpers, aber sie wird durch den Bau deßelben bestimt. Sie mus diesem Baum gemäs handeln. Sie kan keine Handlung vornemen, so ihm widerspricht. Man kan nicht auf dem blosen Kopfe gehen, sich in die Nase oder in den Elbogen beisen. γ) Bedeutet die Natur denjenigen Zustand, in welchen wir durch die Gebuhrt gesezt werden. Z. E. Die Kinder einer Sklavin werden durch die Gebuhrt in einen solchen Zustand gesezt, daß sie Sklaven heisen, und deswegen spricht man, daß sie von Natur Sklaven sind Ebenfals heists, daß wir Menschen von Natur Sünder sind, und es wird dadurch weiter nichts verstanden, als daß wir durch die Gebuhrt schon mit der Sünde be-

flekt sind. 2) Natürlich heist dasjenige, was aus der Natur folget, oder deßen hinreichender Grund in der Natur anzutreffen. Weil nun die Natur in einer dreifachen Bedeutung genommen wird: so hat auch das natürliche einen dreifachen Verstand. α) nent man natürlich, was aus dem Wesen folget. Z. E. daß der Mensch ein Vermögen hat, algemeine deutliche Begriffe zu machen, den Zusammenhang derer Dinge aus algemeinen Begriffen einzusehen, oder daß der Mensch einen Verstand und eine Vernunft hat, ist ihm natürlich: denn es folgt aus dem Wesen des Menschen oder aus einem wesentlichen Stük deßelben, nämlich der vernünftigen Seele. Ebenfals ists natürlich, daß das unendliche Wesen keine Verneinungen hat: weil es aus dem Begriffe, so wir uns von dem unendlichen Wesen machen, oder aus seinem Wesen folgt, daß es alle mögliche Realitäten im höchsten Grade und folglich keine Verneinungen besitze. β) heist eine jede Würkung natürlich, welche die Kraft eines Dings hervorbringet, in so fern diese durch das Wesen deßelben bestimt wird. Z. E. Der Seele ists natürlich, daß einer nach und nach Sprachen lernet: denn dieses läst sich aus der Kraft der Seele, in so fern sie durch den organischen Körper bestimt wird, begreifen. γ) wird natürlich genent, was einem von der Gebuhrt an zukomt: als, die Sünde ist uns natürlich. Daher spricht man von dem natürlichen Verderben. 3) Weil die Natur ein vieldeutiges Wort ist, so ist es vermöge der Gesetze der Vernunft-Lehre, die Pflicht eines Weltweisen

weisen zu bestimmen, in welcher Bedeutung das Wort von ihm genommen werden sol. Der Herr Verfaßer gibt deswegen zu erkennen, daß er in seinem Natur- und Völker-Rechte durch die Natur das Wesen oder den algemeinen Begrif einer Sache verstehen wil, und natürlich nent Er also alles dasjenige, was aus dem Wesen oder dem Begriffe von einer Sache folgt. In dieser Bedeutung ist die Natur auch vom Aristoteles (*) und andern Weltweisen mehr genommen worden. Die zwo ersten Bedeutungen der Natur und des Natürlichen könte man schon mit einander verbinden. Der Herr Prof. Baumgarten hat dieses in seiner Metaphysik (**) gethan. Er erkläret erst die Natur, wie sie in einem endlichen Dinge anzutreffen, durch den Zusammenbegrif derer inneren Bestimmungen eines Dings, welche den Grund von seinen Veränderungen in sich enthalten. Er fügt aber zugleich eine algemeinere Erklärung von der Natur überhaupt

(*) Lib. IIII. Met. Cap. II. woselbst es heist: *πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν.* i. e. ad unum & ad unam naturam s. essentiam. *Καὶ οὐ μόνον τῶν καθ' ἓν λεγομένων ἐπιστήμης εἶναι, θεωρῆσαι μιᾶς, ἀλλὰ καὶ τῶν πρὸς μίαν λεγομένων φύσιν.* i. e. et non solum eorum, quæ secundum unum dicuntur, verum etiam eorum, quæ ad unam naturam dicuntur, unius scientiæ esse speculari.

(**) §. 430. p. 110. und meinen Tract. cit. Cap. III de contingentia actionum formali s. subjectiva §. 44. et cor.

haupt hinzu, die sich auch auf die Natur GOttes schikt. Er spricht: Die Natur eines Dings überhaupt sei der Zusammenbegrif derer inneren Bestimmungen deßelben, welche den Grund von denen Accidenzen, die in ihm anzutreffen, in sich enthalten. Er erfodert also zur Natur eines Dings a) seine wesendlichen Stücke, b) sein Wesen c) seine Eigenschaften, d) Vermögen (facultates) e) Fähigkeiten (receptivitates) und f) alle die Kräfte, welche ein Ding hat. Viele schwazzen ein langes und breites von der Natur, und wißen selbst nicht, was sie sei. Ich bin aber versichert, daß man jetzo im Stande sein wird, sich einen deutlichen und vollständigen Begrif davon zu machen, und haben wir zugleich denen Zweifeln des Herrn Hombergs volkommen Gnüge gethan, welcher davor hält, daß man keinen deutlichen und ausführlichen Begrif von der Natur habe.(*)

I. Zusaz.

Hier komt zweierlei vor. 1) Die Prädikate, welche einem Dinge natürlicher Weise zukommen, können in Unbedingte (absoluta) und Bedingte (hypothetica) natürliche eingetheilet werden. Denn natür-

(*) Siehe seine dubiæ I. N. Cap. II. §. 14. p. 17, 18. wo er zugleich von dem Nutzen dieses Begrifs sagt: Nobis tanti semper visum fuit id scire, ut sine eo nihil solide demonstrari posse existimemus. Natura adeo cognita et perspecta nobis esse debet, ut certi simus, nos ab eius placitis non aberrare &c. conf. §. 15-17.

natürlich haben wir alles dasjenige genent, was aus dem Wesen oder dem Begrif einer Sache fliest. Nun kan der Begrif einer Sache auf zweierlei Art betrachtet werden. Wir betrachten ihn entweder an sich (absolute) oder in so fern er durch Merkmale, die ihm zufälliger Weise zukommen, mehr bestimt wird. Was aus dem Wesen oder dem Begriffe einer Sache an sich betrachtet folget, das ist in Absicht auf dieselbe **unbedingt natürlich** (naturale absolutum:) was aber aus dem Begriffe einer Sache erst unter gewißen Umständen betrachtet, fliest, das ist ihr **bedingt natürlich** (naturale hypotheticum). Z. E. daß Ehe-Leute einander lieben sollen, ist in Absicht auf die Ehe natürlich: denn es folgt aus dem Wesen der Ehe. Und weil es aus dem Wesen derselben an sich betrachtet fliest: so ists unbedingt natürlich (naturale matrimonii absolutum). Hingegen daß der Mann die Herrschaft über die Frau hat, folgt nicht aus der Erklärung oder dem Begriffe der Ehe an sich betrachtet, sondern man mus auf verschiedene zufällige Merkmale, durch welche die Ehe mehr bestimt worden, Achtung geben. Man mus die Ehe erst unter gewißen Umständen betrachten, wenn man dieses aus ihrem Wesen folgern wil. Die Frau mus mit dem Manne ein Bündnis aufgerichtet haben, worinne sie ihm die Herrschaft zugestanden, wenn man aus dem blosen Lichte der Vernunft einsehen wil, daß der Mann über die Frau die Herrschaft habe. Kurz: Es mus überhaupt etwas zur Ehe hinzukommen, was nicht aus ihrem Wesen an sich betrachtet fliest, wenn

man sich die Herrschaft des Mannes über die Frau vorstellen wil. Wenn etwas aus dem blosen Wesen einer Sache an sich betrachtet folget: so sezt es keine einzelne Handlungen (facta) voraus. Wenn es aber nicht aus dem blosen Wesen, an sich betrachtet, fliest: so sezt es gewiße einzelne Handlungen zum Grunde. Woraus begreiflich, daß das unbedingte natürliche (naturale absolutum) keine einzelne Handlungen voraus sezt, welches aber von dem bedingten natürlichen (naturali hypothetico) behauptet werden mus. Z. E. Daß der Ehe-Mann verbunden sei, Kinder zu zeugen, dieses folgt auf die Art aus dem Begriffe der Ehe, daß es keine einzelne Handlungen der Ehegatten voraus sezt, welche zur Ehe hinzukommen solten. Hingegen daß der Mann die Herrschaft über die Frau habe, daß folgt nicht aus dem Begriffe der Ehe, wenn man nicht gewiße einzelne Handlungen der Ehegatten zum Grunde legt. Man mus hier z. E. ein Bündnis zwischen ihnen voraussezen, welches zur Ehe hinzugekommen: sonst kan man nicht die Herrschaft des Mannes über die Frau aus dem Wesen der Ehe folgern. Das ist dem Golde natürlich, daß es sich schmelzen läst; und weil man hier keine einzelne Handlungen des Goldschmieds voraus setzen darf, so ists naturale absolutum des Goldes. Daß es aber würklich schmelzt, ist naturale hypotheticum: weil hier ein factum des Goldschmids voraus gesezt wird. Es ist beiläufig zu merken, daß man alles dasjenige im Rechte der Natur absolutum quid nent, wo keine facta zum Grunde gelegt werden. Wo

man

man aber facta zum Grunde legt, da nent man es hypotheticum. 2) Die unbedingten natürlichen Prädikate (naturalia absoluta) kommen einem Dinge absolut nothwendig; die bedingten natürlichen Bestimmungen (naturalia hypothetica) aber kommen ihm zufälliger Weise zu. Etwas komt einem Dinge absolut nothwendig zu, was, das Wesen desselben unverlezt, nicht weg sein kan. Was aber, das Wesen unverlezt, weg sein kan, komt ihm zufälliger Weise zu. Daraus ist leicht zu beweisen, daß die unbedingten natürlichen Prädikate einem Dinge absolut nothwendig; die bedingten aber zufälliger Weise zu kommen. Denn

α) Alles dasjenige, was nicht, das Wesen eines Dings unverletzt, weg sein kan, komt ihm absolut nothwendig zu.

Nun aber können die unbedingten natürlichen Prädikate eines Dings nicht, das Wesen unverletzt, von ihm wegbleiben:

Folglich kommen die unbedingten natürlichen Prädikate dem Dinge absolut nothwendig zu.

Der Obersaz ist offenbar. Der Untersaz ist daher erweislich, weil naturalia absoluta aus dem Wesen eines Dings an sich betrachtet folgen, oder hinreichend in dem blosen Wesen gegründet sind, und also können sie, das Wesen unverletzt, nicht wegbleiben.

β) Alles was von einem Dinge, sein Wesen unverletzt, wegbleiben kan, das komt ihm zufälliger Weise zu.

Nun aber können die bedingten natürlichen Bestim-

stimmungen von einem Dinge, sein Wesen unverlezt, wegbleiben:

Folglich kommen die bedingten natürlichen Bestimmungen einem Dinge zufälliger Weise zu

Der Obersaz ist klar. Der Untersaz ist daher erweislich, weil naturalia hypothetica nicht hinreichend durch das blose Wesen bestimt werden. Z. E. Ein Mensch hat einen Verstand, ein endlicher Geist kan irren, ist ein geschränkt, GOtt ist würklich, ein Dreieck hat 3 Winkel, diese Bestimmungen sind naturalia absoluta. Folglich kommen sie ihren Subjekt absolut nothwendig zu. Der Mensch hat absolut nothwendig einen Verstand. Die Möglichkeit zu irren komt einem endlichen Geiste absolut nothwendig zu, u. s. w. Hingegen denken, schliesen, begehren, würklich zu sein, sind in Absicht auf den Menschen naturalia hypothetica. Folglich kommen sie ihm auch nur zufälliger Weise zu.

II. Zusaz.

1) Der Zustand ist der Zusammenbegrif derer Bestimmungen, welche in einem Dinge würklich vorhanden sind. §. 2. Diese Bestimmungen sind entweder natürliche oder nicht. Der Zusammenbegrif derer natürlichen Bestimmungen, welche in einem Dinge würklich vorhanden sind, macht seinen natürlichen Zustand aus. Der Zusammenbegrif derer nicht natürlichen Bestimmungen, welche in einem Dinge anzutreffen, solte sein äusernatürlicher Zustand (status præternaturalis) sein. Von diesen handelt der Herr Verfaßer in diesem

Zusatze nicht. Folglich wollen wir auch mit Ihm erst bei dem 13 Absatze davon handeln. Was also den natürlichen Zustand betrift: so kommen darinne natürliche Bestimmungen vor. Diese folgen aus dem Wesen eines Dings entweder an sich oder erst unter gewißen Umständen betrachtet. Das heist, sie sind entweder naturalia absoluta oder hypothetica. Der Zusammenbegrif von denen unbedingten natürlichen Bestimmungen eines Dings macht seinen unbedingten natürlichen Zustand (status naturalem absolutum) aus. Der Zusammenbegrif derer bedingten natürlichen Bestimmungen eines Dings ist ein bedingter natürlicher Zustand (status naturalis hypotheticus). Z. E. ich bin verbunden, mein Leben zu erhalten, das gehöret zu meinem statu naturali absoluto. Daß ich aber verbunden bin, mein Versprechen zu halten, das gehöret zu meinem statu naturali hypothetico: denn dieses letzte sezt ein gewißes factum voraus, aber nicht das erste. 2) Wird bewiesen, daß der absolute oder unbedingte natürliche Zustand wesentlich, der hypothetische aber oder bedingte zufällig sei. Wir schliesen so:

α) Was einem Dinge absolut nothwendig zukomt, das ist ihm wesentlich.

Nun komt der unbedingte natürliche Zustand einem Dinge absolut nothwendig zu:

Folglich ist der unbedingte natürliche Zustand dem Dinge wesentlich.

Der Obersaz ist aus der Metaphysik klar. Der Untersaz ist daher erweislich, weil die unbedingten na-

natürlichen Bestimmungen einem Dinge absolut nothwendig zukommen. 1. Zus.

Ein jeder wesentlicher Zustand ist ein beständiger oder unveränderlicher Zustand.
Nun ist der unbedingte natürliche Zustand ein wesentlicher Zustand:
Folglich ist er auch ein beständiger oder unveränderlicher Zustand.

Der Obersaz ist aus dem §. 3, Zus. erweislich. Der Untersaz ist aus dem vorvergehenden Schluße klar.

β) Wenn die bedingten natürlichen Bestimmungen zufällig sind: so folgt, daß der bedingte natürliche Zustand zufällig oder accidentel sei.
Nun ist das erste wahr, daß die bedingten natürlichen Bestimmungen zufällig sind:
Folglich ist auch das lezte wahr, daß der bedingte natürliche Zustand zufällig oder accidentel sei.

Die Wahrheit des Untersatzes erhellet aus dem 1 Zus. Die Folge des Obersatzes ist daher begreiflich, weil die bedingten natürlichen Bestimmungen den bedingten natürlichen Zustand ausmachen.

Ein jeder zufälliger oder accidenteller Zustand ist veränderlich.
Nun ist ein jeder bedingter natürlicher Zustand zufällig oder accidentel:
Folglich ist ein jeder bedingter natürlicher Zustand veränderlich.

Der Obersaz ist aus dem §. 3. Zus. erweislich. Der Untersaz ist der Schlußsaz in dem nächstvorangehenden Schluße.

§. 12.

Nun bestimmt der Herr Verfaßer den Begrif des natürlichen Zustandes durch den Begrif des menschlichen Körpers, der menschlichen Seele und des Menschen. Diesem zu Folge zeigt er 1) worinne die Natur des menschlichen Körpers 2) der Seele und 3) des Menschen bestehe. 1) Die Natur oder das Wesen des menschlichen Körpers bestehet in dem bestimten Bau der Theile deßelben, vermöge welches ein Theil die Bewegung des andern bestimmen kan. Wovon man die Mechanik in der Metaphysik des Herrn Verfaßers, insonderheit den 8ten Absaz, nachlesen kan. 2) Das Wesen oder die Natur der Seele bestehet in der Kraft, wodurch sie wilkürlich handeln und sich etwas vorstellen kan. Wovon in der Seelenlehre §. 9. ein mehreres gelesen werden kan. 3) Das Wesen oder die Natur des Menschen bestehet in der Vereinigung der Seele und des Körpers. Ich habe nur hierbei anzumerken, daß der Herr Verfaßer n. 2. das Wesen einer Seele überhaupt (essentiam genericam) und nicht das Wesen der menschlichen Seele insonderheit (essentiam animae humanae specificam) erkläret habe. Wenn man also das Wesen eines organischen Körpers und das Wesen der Seele, so wie es von dem Herrn Verfaßer überhaupt genommen ist, zusammen nimt, und mit einander verbindet: so bekomt man nur das Wesen des Menschen überhaupt (essentiam hominis generice consideratam.) Wenn man aber das Wesen eines Menschen als eines

Men-

Menschen insonderheit haben wil: so mus man nothwendig auf den artlichen Unterschied (differentiam specificam) des Menschen sehen, und alsdenn bestehet das Wesen des Menschen in der Vereinigung einer vernünftigen Seele mit einem bestimten organischen Körper.

Zusaz.

Wenn man weis, worinne die Natur oder das Wesen des menschlichen Körpers, der Seele und des menschen bestehe: so ist leicht daraus zu begreifen, was so wohl der unbedingte, als bedingte natürliche Zustand des Körpers, der Seele und des Menschen sei. 1) Der natürliche Zustand des menschlichen Körpers ist der Zusammenbegrif derer natürlichen Bestimmungen, welche in dem menschlichen Körper würklich sind, oder der Zusammenbegrif derer in ihm würklichen Bestimmungen, welche aus dem bestimten Bau seiner Theile erkant werden können. Die natürlichen Bestimmungen des menschlichen Körpers sind entweder unbedingte oder bedingte. Jene machen den unbedingten, diese den bedingten natürlichen Zustand des menschlichen Körpers aus. Z. E. Das Vermögen sich auf eine bestimte Art zu bewegen, gehört zu dem unbedingten; die würkliche Bewegung des Körpers aber zu seinem bedingten natürlichen Zustande. 2) Der natürliche Zustand der menschlichen Seele ist der Zusammenbegrif derer würklichen natürlichen Bestimmungen derselben. Diese sind entweder unbedingte oder bedingte. Jene machen den unbe-

dingten, diese den bedingten natürlichen Zustand der menschlichen Seele aus. Z. E. Die Vernunft, die Freiheit, der Verstand, das Gedächtnis, die Einbildungskraft u. s. w. gehören zu ihrem unbedingten; die würklichen algemeine deutliche Begriffe aber und vernünftige Begierden zu ihrem bedingten natürlichen Zustande. 3) Der natürliche Zustand des Menschen ist der Zusammenbegrif derer würklichen natürlichen Bestimmungen deßelben. Diese sind ebenfals entweder unbedingte oder bedingte. Jene geben uns den unbedingten, diese aber den bedingten natürlichen Zustand des Menschen. Z. E. Das Vermögen natürlich zu sprechen gehöret zu dem unbedingten: das würkliche vernünftige Sprechen aber zu dem bedingten natürlichen Zustande des Menschen. (Siehe §. 11, Zus. 11.)

§. 13.

Nachdem der Herr Verfaßer den natürlichen Zustand des Menschen erkläret: so bestimt er diesen Begrif mehr in dem 14ten Absatze durch den Begrif der Sitlichkeit. Weil nun der sitliche Zustand Rechte oder Befugniße in sich begreift §. 4, und die Verschiedenheit derer Rechte verschiedene Arten des sitlichen Zustandes verursacht: so müßen wir erst die verschiedenen Arten derer Rechte aus einander setzen. Das ist auch von dem Herrn Verfaßer in diesem Absatze geschehen. Die Rechte, spricht er, welche die Menschen haben, folgen entweder aus dem Wesen derselben oder nicht. Im ersten Falle werden sie natürliche

liche, im andern aber ausernatürliche (praeternaturalia s. adventitia) genent. Das Recht z. E. mein Leben zu vertheidigen, und eine Stube zu beziehen, ist mir natürlich. Alle die Rechte aber, welche in den wilkürlichen bürgerlichen z. E. römischen Gesetzen vorkommen, welche nicht in dem Rechte der Natur erwiesen werden können, sind ausernatürliche Rechte (iura praeternaturali s. adventitia). Was nun die natürlichen Rechte betrift, die können entweder aus der Natur an sich, oder unter gewißen Umständen betrachtet, erkant werden. Wenn die natürlichen Rechte aus der Natur oder dem Wesen an sich betrachtet, erkant werden können: so werden sie unbedingte natürliche Rechte (iura naturalia absoluta) genent. Z. E. Das Recht mein Leben zu vertheidigen, das Recht von einem jeden zu fodern, daß er mich nicht beleidige, das Recht meine Seele und meinen Körper volkommener zu machen, das Recht neue Wahrheiten zu erfinden. Wenn die natürlichen Rechte nicht aus der Natur anders, als unter gewissen Umständen betrachtet, erkant werden können: so heisen sie bedingte natürliche Rechte (iura naturalia hypothetica). Z. E. Das Recht dasjenige, was einem in einem Bündniße versprochen worden, zu fodern, das Recht eine Stube zu beziehen u. s. w. Dieses ist das erste, was in diesem Absatze vorkomt. Zweitens wird bewiesen 1) daß alle Menschen, in so fern sie an sich (absolute) betrachtet werden, einerlei unbedingte natürliche Rechte (eadem iura naturalia absoluta) haben; 2) daß alle Menschen, in so fern sie sich unter-

ter einerlei Umständen befinden, einerlei bedingte Rechte besitzen. Das erste beweisen wir so:

Wenn alle Menschen einerlei Wesen oder Natur haben: so folgt, daß alle Menschen einerlei unbedingte natürliche Rechte haben.

Nun ist das erste wahr, daß alle Menschen einerlei Wesen haben:

Folglich muß auch das lezte wahr sein, daß alle Menschen einerlei unbedingte natürliche Rechte haben.

Das erste oder der Untersaz ist aus dem §. 11 klar. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil das Wesen der hinreichende Grund von denen unbedingten natürlichen Rechten, und diese die Folgen deßelben sind. Denn wenn einerlei hinreichender Grund vorhanden: so müßen auch einerlei Folgen anzutreffen sein. Weil also in allen Menschen einerlei Wesen: so müßen auch in allen Menschen einerlei unbedingte natürliche Rechte vorhanden sein. Das zweite wird so bewiesen:

Wenn aus der Natur aller Menschen unter einerlei Umständen betrachtet einerlei erfolgen mus: so ist offenbar, daß alle Menschen, welche unter einerlei Umständen betrachtet werden, einerlei bedingte natürliche Rechte haben.

Nun ist das erste wahr:

Folglich auch das lezte.

Das erste, daß aus der Natur aller Menschen unter einerlei Umständen einerlei erfolgen mus, ist daher erweislich, weil einerlei erfolgen mus, wo einerlei Grund vorhanden (posita eadem ratione

suffi-

(sufficiente, ponitur idem sufficienter rationatum). Die Folge des Obersatzes ist aus der Erklärung derer bedingten natürlichen Rechte klar. Diese Beweise kan man auch um mehrerer Deutlichkeit willen auf folgende Art füren: Man neme an, daß die menschliche Natur A, die Rechte aber, die ihm zukommen, B seind. Man neme ferner an, daß in A der hinreichende Grund von B anzutreffen. So bald also A gesezt wird, mus auch B gesezt werden. Met. §. 30. Nun ist aber A in allen Menschen anzutreffen §. 12: Folglich mus auch B in allen Menschen vorhanden sein. Folglich haben alle Menschen einerlei Rechte. Diese sind in der Natur entweder in Absicht auf ihre Würklichkeit hinreichend gegründet, oder nur in Absicht auf ihre Möglichkeit. Die ersten sind die unbedingten, die andern die bedingten natürlichen Rechte. In so ferne die Rechte in der Natur hinreichend gegründet sind, in so fern kommen sie allen Menschen zu. Folglich kommen alle unbedingten natürlichen Rechte in Absicht auf ihre Würklichkeit, und alle bedingten natürlichen Rechte in Absicht auf ihre Möglichkeit allen Menschen ohne Unterschied zu. Was aber die bedingten natürlichen Rechte betrift, so sind diese nicht in Absicht auf ihre Würklichkeit in der menschlichen Natur hinreichend gegründet. Und also kan man nicht so schliesen, daß alle Menschen schlechthin einerlei bedingte natürliche Rechte haben, wenn diese als würklich betrachtet werden. Die bedingten natürlichen Rechte setzen gewiße einzelne Handlungen, gewiße Umstände, voraus. Und also haben nur

alle diejenigen Menschen einerlei bedingte Rechte, welche sich in einerlei Umständen befinden, oder bei welchen einerlei einzelne Handlungen vorausgesezt werden. Das Recht, seine Seele volkommner zu machen, ist ein unbedingtes natürliches Recht, und folglich komt es allen Menschen ohne Unterscheid zu. Hingegen das Recht eine Stube zu beziehen ist ein bedingtes natürliches Recht, und also komt es nur allen denenjenigen Menschen zu, bei welchen die Bedingung anzutreffen, wovon es abhängt. Alle diejenigen haben z. E. das Recht eine Stube zu beziehen, welche mit dem Wirthe ein Bündnis aufgerichtet haben, worinne ihnen solches Recht zugestanden worden.

§. 14.

Nun sind wir 1) im Stande, den sitlichen natürlichen Zustand, so wohl den unbedingten, als den bedingten zu erklären. Der sitliche Zustand ist der Zusammenbegrif derer Rechte, welche in einem Dinge würklich vorhanden sind §. 9. Diese Rechte sind entweder natürliche oder ausernatürliche §. 13. Im ersten Falle komt der sitliche natürliche, im Zweiten, der sitliche auser natürliche Zustand heraus. Der sitliche natürliche Zustand in der Zusammenbegrif derer natürlichen Rechte, welche in einem Dinge würklich vorhanden sind. Die natürlichen Rechte sind entweder unbedingte oder bedingte. Jene machen den sitlichen unbedingten, diese aber den sitlichen bedingten natürlichen Zustand aus. Der sitliche unbedingte natürliche Zustand wird sonst der sitliche

blos natürliche Zustand (status moralis mere naturalis) so wohl, als auch der angebohrne Zustand (status connatus) und schlechthin der natürliche Zustand genent. 2) Wird erwiesen, α) daß alle Menschen an sich betrachtet in einerlei sitlichen unbedingten natürlichem Zustande sich befinden, und β) daß alle Menschen, unter einerlei Bedingungen betrachtet, einerlei sitlichen bedingten natürlichen Zustand haben. Das erste erweisen wir so:

α) Wenn alle Menschen an sich betrachtet einerlei unbedingte natürliche Rechte besitzen: so folgt, daß alle Menschen, an sich betrachtet, einerlei sitlichen unbedingten natürlichen Zustand haben.

Nun ist das erste wahr, daß alle Menschen, an sich betrachtet, einerlei unbedingte natürliche Rechte besitzen:

Folglich mus auch das lezte wahr sein, daß alle Menschen, an sich betrachtet, einerlei sitlichen unbedingten natürlichen Zustand haben

Das erste ist aus dem §. 13. klar. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die unbedingten natürlichen Rechte den sitlichen unbedingten natürlichen Zustand ausmachen. Das zweite wird auf folgende Art bewiesen:

β) Wenn alle Menschen, unter einerlei Bedingung betrachtet, einerlei bedingte natürliche Rechte haben: so folgt, daß alle Menschen, unter einerlei Bedingung betrachtet, sich in einerlei sitlichen bedingten natürlichem Zustande befinden.

Nun

Nun ist das erste wahr, daß alle Menschen unter einerlei Bedingung betrachtet, einerlei bedingte natürliche Rechte besitzen:

Folglich mus auch das lezte wahr sein, daß alle Menschen, unter einerlei Bedingung betrachtet, einerlei sitlichen bedingten natürlichen Zustand haben.

Das erste ist aus dem §. 13. klar. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil die bedingten natürlichen Rechte den sitlichen bedingten natürlichen Zustand ausmachen. 3) Wird bemerkt, daß der sitliche unbedingte natürliche Zustand α) ein Zustand der Gleichheit und β) ein Zustand der natürlichen Freiheit genent wird. α) Was den ersten Ausdruk betrift, daß der sitliche unbedingte natürliche Zustand ein Zustand der Gleichheit sei, solches können wir auf folgende Art beweisen:

Wenn alle Menschen in dem sitlichen unbedingten natürlichen Zustande volkommen einerlei Rechte haben: so folgt, daß alle Menschen, in diesem Zustande betrachtet, einander gleich sind.

Nun ist das erste wahr, daß alle Menschen in dem sitlichen unbedingten natürlichen Zustande volkommen einerlei Rechte haben:

Folglich ist auch das lezte wahr, daß alle Menschen in dem sitlichen unbedingten natürlichen Zustande einander gleich sind.

Das erste ist aus der Erklärung des sitlichen unbedingten natürlichen Zustandes klar. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil, wenn die

die Menschen in Absicht auf diejenigen Stücke, welche den blos natürlichen Zustand ausmachen, gar nicht unterschieden sind: so haben sie in diesem Zustande betrachtet nicht allein volkommen einerlei Beschaffenheiten und Verhältniße, sondern auch volkommen einerlei Gröse. Folglich sind sie in dem blos natürlichen Zustande betrachtet, einander nicht allein volkommen ähnlich (totaliter similes,) sondern auch volkommen gleich (totaliter æquales). Und erhellet also, daß der blos natürliche Zustand mit allem Grunde ein Zustand der Gleichheit, ja ein Zustand einer volkommnen Gleichheit (status æqualitatis totalis) genent werden kan. Man wird aus demjenigen, was ich beigebracht habe, zugleich einsehen, daß der blos natürliche Zustand auch ein Zustand einer volkomnen Aehnlichkeit (status perfectæ s. totalis similitudinis) heisen kan. Und wenn man dasjenige, was volkommen ähnlich und gleich ist, volkommen congruent (totaliter congruens) nennet: so ist offenbar, daß der blos natürliche Zustand ein Zustand einer volkomnen congruenz (status perfectæ s. totalis congruentiæ) sei. (*) Hierbei wollen wir, um mehrerer Deutlichkeit willen folgendes anmerken: aa) Wir wiedersprechen hier denenjenigen nicht welche behaupten, daß es nicht zwei auser einander befindliche Dinge gebe, welche volkommen einerlei, volkommen gleich, volkommen ähnlich, oder volkommen congruent wären. Denn diese Welt-

(*) Siehe des Herrn Prof. Baumgartens Metaphysik §. 40. und §. 267.

Weltweisen, wenn sie gescheut sind, so betrachten sie die Dinge nicht in einer Absonderung (abstractione). Wir behaupten aber, daß die Menschen in einer gewißen Absonderung volkommen ähnlich, gleich und congruent sind. Wir betrachten die Menschen in dem blos natürlichen Zustande als Menschen. Wir sehen nur auf ihr Wesen, wesentliche Stücke, und was daraus nothwendig folget. Wir bekümmern uns gar nicht um ihre innere veränderlichen Merkmale und äusere Bestimmungen oder Verhältniße. Wir geben also gerne zu, daß die Menschen, welche sich in dem blos natürlichen Zustande befinden, in Absicht auf ihre innere und äusere veränderliche Merkmale verschieden sein können. Einer kan einen grösern Verstand haben, als der andere. Einer kan gescheuter, gelehrter, frömmer, stärker, reicher sein, als der andere. Aber in so fern sind sie nicht in dem blos natürlichen Zustande: denn hier werden diese Bestimmungen gar nicht in Erwegung gezogen. Es ist hieraus klar, daß die Leute keinen rechten Begrif von dem blos natürlichen Zustande haben, welche die Einwendung wieder die Gleichheit des blos natürlichen Zustandes machen, daß ein Mensch von Natur gescheuter sein kan, als der andere. bb) Wir verstehen durch die Gleichheit der Menschen in dem blos natürlichen Zustande nicht die Einerleiheit der Gröse derer physischen, sondern derer sitlichen Beschaffenheiten oder derer Rechte derselben, das ist, wir behaupten nicht, daß alle Menschen in dem blos natürlichen Zustande einerlei physische (quantum physicum,) sondern

viel-

vielmehr einerlei sitliche Gröse (quantum morale) haben, welche aus einerlei Anzahl und Gröse ihrer Rechte in diesem Zustande entspringt. cc) Hieraus mus man den Hobbes erklären, wenn er spricht, daß in dem blos natürlichen Zustande alle Menschen auf alle Dinge ein Recht hätten (ius omnium in omnia.) Denn dieses kan nicht in einem andern Verstande zugegeben werden, als daß alle Menschen in diesem Zustande volkommen einerlei Rechte haben. dd) Man kan den blos natürlichen Zustand mit dem academischen Leben vergleichen. Es wird keiner behaupten, daß die studirende Jugend auf der hohen Schule sich in dem blos natürlichen Zustande befinde, aber man trift doch eine sehr grose Aehnlichkeit zwischen dem academischen Leben und dem blos natürlichen Zustande an, indem die Studenten auf der hohen Schule als gleiche betrachtet werden. So bald einer sich vor dem andern etwas heraus nimmt: so hat er gleich Verdrieslichkeiten zu befürchten. Grose Herren und Fürsten, die nicht von einander abhängen, befinden sich zwar nicht in dem blos natürlichen Zustande, aber ihr Zustand hat doch mit demselben eine grose Aehnlichkeit, indem sie in einem Zustande der Gleichheit leben. Wie der König von Dänemark, Friedrich der Vierte, der König in Pohlen, Augustus und der König von Preussen in Berlin beisammen waren, so sasen sie Wechselsweise oben an am Tische, um ihre Geichheit zu erkennen zu geben. Es wird von einem Französischen Abgesandten erzehlet, daß er dem Spanischen vorfahren wollen. Dieser lies ihm die

Stränge

Stränge entzwei schneiden und fuhr voran. Der König Ludwig der vierzehnte nahm solches sehr übel auf, und wolte deswegen mit den Spaniern Krieg anfangen. Der König von Spanien aber, um den König in Frankreich zu befriedigen, lies durch seinen Abgesandten ihm sagen, daß sein Abgesandter dieses vor sich gethan, und wo ins künftige der Französische Abgesandte wäre, da solte seiner nicht hinkommen. Petrus Puteanus hat auch in seiner Abhandlung des droits du Roi zeigen wollen, daß die Franzosen niemals denen Spaniern gewichen. Wie Gustav Adolf mit dem König in Frankreich ein Bündnis machte: so stritte man lange wegen des Alterthums, aber vergebens. Keiner wolte dem andern weichen. Daher in der Abschrift, so der König in Schweden bekommen, der König von Frankreich oben an stunde, und in der Abschrift, so der König von Frankreich bekam, stund der König von Schweden oben an. Leibniz welcher unter dem Nahmen Fürstenerius eine Abhandlung de suprematu geschrieben, zeigt, daß grose Herren keinen Vorzug haben, doch aber denselben suchen, und indem andere solches gelitten, hätten sie daraus eine stilschweigende Genehmhaltung geschlossen. Siehe Gundlings l. N. &. G. C. V. §. XXXI. Man beschuldiget den Herrn Prof. Köhler, daß er in seinen Natur-Recht (*) nicht richtig geschlossen

(*) Siehe seine Exercitat. I. N. §. 890, wo es heist: In hominibus, in statu naturali viventibus, eorum quantam non attenditur, §. 892. spricht er: Identitas quantitatis

sen, da er hat beweisen wollen, daß der blos natürliche Zustand ein Zustand der Gleichheit wäre. Man spricht, er schliese so:

Wenn man in dem blos natürlichen Zustande gar nicht auf die Gröse der Menschen siehet: so folgt, daß sie in diesem Zustande einander gleich sind.

Nun ist das erste, folglich auch das lezte wahr.

Das erste behauptet er §. 90, 91. Und darinne irret er: denn man siehet allerdings in dem blos natürlichen Zustande auf die Gröse der Menschen; nur denkt man nicht an das grösere und kleinere. Man stellt sich nicht den Unterschied ihrer Gröse vor. Die Folge im Obersatze ist auch unrichtig: indem man nicht aus der Erklärung der Gleichheit schliesen kan, daß Dinge gleich wären, denen man gar keine Gröse beilegt. Allein so schliest der Herr Prof. Köhler nicht. Er schliest vielmehr so:

Wenn man gar nicht auf die Gröse derer Menschen in dem blos natürlichen Zustande siehet: so folgt, daß man sie in diesem Zustande nicht ungleich (inæquales) nennen kan.

Nun ist das erste, folglich auch das lezte wahr.

In diesem Schluße ist die Folge des Obersatzes volkommen richtig: denn wo gar keine Gröse vorhanden, da kan ich ein Ding weder ungleich, noch gleich nennen. Hätte er aber aus diesem Schluße unmittelbar gefolgert, daß die Menschen

K in

tatis duarum rerum æqualitas, diversitas illius dicitur inæqualitas. §. 893. Status hominum naturalis non est status inæqualitatis (§. 890, 891, 892.)

in dem blos natürlichen Zustande einander gleich wären: so hätte er falsch geschloßen. Und so schliesen in der That alle diejenigen, welche behaupten, daß er daher beweiset, daß alle Menschen in dem blos natürlichen Zustande einander gleich: weil ihnen in diesem Zustande keine Gröse beigelegt wird. Denn er spricht: Daß keine Ungleichheit hier stat finde. Schliest man nun nicht hieraus: Folglich behauptet er, daß eine Gleichheit in diesem Zustande vorhanden? Man schliest also auf folgende Art: Wo keine Ungleichheit, da mus eine Gleichheit sein. Aber wer weiß nicht, daß es wieder die Vernunftlehre ist, so zu schliesen. Wenn man von der Abwesenheit der Ungleichheit auf die Gleichheit schliesen wil, so mus man sprechen: Wo mehrere Dinge eine Gröse haben, da ist entweder eine Gleichheit oder Ungleichheit anzutreffen. Ist also keine Ungleichheit da, wo mehrere Dinge eine Gröse haben: so mus nothwendig eine Gleichheit vorhanden sein. Es fragt sich, wie beweiset er also, daß die Menschen in dem blos natürlichen Zustande einander gleich sind? In dem §. 894 spricht er, daß man allen Menschen in dem blos natürlichen Zustande einerlei Gröse andichtet, und daß man also durch eine Erdichtung (per fictionem) den blos natürlichen Zustand für einen Zustand der Gleichheit hielte. Diese Art aber zu beweisen taugt nicht viel. Weil er aber einmal §. 890, 891 allen Menschen in dem blos natürlichen Zustande alle Gröse abgesprochen: so hat er nun nicht anders, als durch eine Erdichtung beweisen können, daß alle Menschen

in

in diesem Zustande einander gleich wären. Sein Irrthum bestehet also darinne, daß er allen Menschen in dem blos natürlichen Zustande alle Gröse abgesprochen und deswegen Erdichtungen macht, wo es nicht nötig ist. Der blos natürliche Zustand wird durch eine Absonderung (per abstractionem) und nicht durch eine Erdichtung als ein Zustand der Gleichheit angesehen. Warum braucht man denn zu erdichten, so lange man die Wahrheit sprechen kan? β) Heists beim Herrn Verfaßer, daß der blos natürliche Zustand ein Zustand der Freiheit sei. Dieses beweisen wir so:

Wenn der blos natürliche Zustand ein Zustand der Gleichheit ist: so folgt, daß man in diesem Zustande unter denen Menschen keinen Oberherrn habe.

Nun ist das erste wahr, daß der blos natürliche Zustand ein Zustand der Gleichheit sei:

Folglich mus auch das lezte wahr sein, daß man in dem blos natürlichen Zustande unter denen Menschen keinen Oberherrn habe.

Das erste ist aus der lit. α) klar. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil der Oberherr mehrere Rechte, als andere Leute, hat, und also seine sitliche Gröse die Gröse der andern übertrift und folglich eine Ungleichheit einfüret:

Wo kein Oberherr ist, da findet keine Regierung (imperium) stat.

Nun aber ist in dem blos natürlichen Zustande kein Oberherr vorhanden:

Folglich findet in diesem Zustande keine Regierung stat.

Der Obersaz ist aus den Erklärungen eines Oberherrn und der Regierung klar. Wir halten es hier in dem Vorberichte nicht für nötig, diese Begriffe weitläuftig zu zergliedern, besonders weil sie unten vorkommen. Der Untersaz ist aus dem vorhergehenden Schluße erweislich.

Wo keine Regierung stat findet, da ist eine Freiheit von der Unterwerfung vorhanden.
Nun aber findet in dem blos natürlichen Zustande keine Regierung stat:
Folglich ist in demselben eine Freiheit von der Unterwerfung vorhanden.

Der Obersaz ist aus den Erklärungen der Regierung und der Freiheit von der Unterwerfung erweislich. Der Untersaz ist im vorhergehenden Schluße bewiesen. Die Freiheit von der Unterwerfung (libertas a subiectione) wird im Rechte der Natur schlechthin eine Freiheit genent (*). Und also siehet man die Wahrheit des Sazes ein, welchen der Herr Verfaßer behauptet, daß der blos natürliche Zustand ein Zustand der Freiheit sei. Man nent auch diese Freiheit von der Unterwerfung, welche denen Menschen in dem blos natürlichen Zustande zukomt, eine natürliche Freiheit. Sie heist auch eine äusere Freiheit in Ansehung der Regierung (libertas externa, respectu imperii) (**). Weil denen Menschen in diesem Zustande eine Freiheit von der Unterwerfung

(*) Siehe meinen Tr. cit. Cap. V. de actionibus liberis, §. 87. Sch. II. n. 6.

(**) Siehe Köhlers Exercit. I, N. §. 910, 912.

fung zukomt, spricht Gundling, daß alle Menschen, welche in dem blos natürlichen Zustande leben, eine gemeinschaftliche Regierung (commune imperium) führen. Weil aber hier gar keine Regierung einem Menschen zukomt: so erhellet leichtlich, daß dieser Ausdruck nur so zu verstehen, daß kein Mensch in diesem Zustande dem andern etwas zu befehlen hat. Wenn wir behaupten, daß der blos natürliche Zustand ein Zustand der Freiheit sei: so behaupten wir aa) nicht, daß die Menschen in diesem Zustande von aller Unterwerfung überhaupt frei wären. Nein, alle endliche Geister sind Unterthanen des höchsten Welt-Monarchen, und kein vernünftiger Geist, der nicht wieder seine Glückseligkeit handelt, verlanget von dieser Unterwerfung befreiet zu werden. In dem blos natürlichen Zustand betrachtet man nur die Menschen in Absicht auf einander, und alsdenn heists, daß keiner dem andern unterworfen sei. bb) Behaupten wir auch nicht, daß es einem Menschen in diesem Zustande erlaubet wäre, allen Lastern Thor und Thüre aufzusperren, zu stehlen, huren, rauben, morden. Keinesweges. Wir machen vielmehr zwischen dem Zustande der natürlichen Freiheit, und einer unbändigen Frechheit (statu licentiæ significatu strictiore) einen Unterscheid. Der blos natürliche Zustand gibt keinem die Befungnis als ein Zügelloses Rindvieh zu leben, seinen Nächsten zu beleidigen und Zerrüttungen anzurichten. Wir geben gerne zu, daß die Menschen wegen ihres natürlichen Verderbens in diesem Zustande schlecht Haus halten und die natürlichen Gesetze

übertreten würden, aber das Wesen des natürlichen Zustandes bringt nicht dieses mit sich. Es fliest nicht aus dem blos natürlichen Zustande, an sich betrachtet, oder nothwendig, sondern nur zufälliger Weise (per accidens). Man siehet also ein, wie man den berühmten Hobbes erklären mus, wenn er den natürlichen Zustand auf einer so schlimmen Seite darstellet, und ihn einen algemeinen Krieg (bellum omnium contra omnes) nennet. (*) Es gibt einige, welche den Saz, daß der blos natürliche Zustand ein Zustand der Freiheit wäre, schlechthin umkehren und sagen wollen, daß auch ein jeder Zustand der Freiheit ein blos natürlicher Zustand wäre. Sie führen grose Herren z. E. an, von welchen sie sagen, daß sie in dem blos natürlichen Zustande sich befinden, weil sie in dem Zustande der Freiheit leben. Aber dieses ist erweislich falsch. Ich schliese so:

Wenn der Gesellschaftliche Zustand (status socialis) ein Zustand der Freiheit sein kan: so folgt, daß nicht ein jeder Zustand der Freiheit ein blos natürlicher Zustand sei.

Nun ist das erste wahr:

Folglich auch das lezte.

Wenn wir unten den Begrif vom gesellschaftlichen Zustande werden aus einander gesezt haben: wird gleich die Wahrheit des Untersatzes in diesem Schluße erhellen. Und wer siehet nicht ein, daß mehr

(*) Siehe Thom. HOBBESII Elem. philos. de Cive. Cap I. Stollens Historie der Gelahrheit p. 6. GVNDLINGII Jus Nat. Cap. 3. §. 17. 18.

mehrere Personen in einer Gesellschaft mit einander leben können, die einander gleich und also nicht unterworfen sind, und folglich in dem Zustande der Freiheit sich befinden. Man braucht nur, um davon überzeuget zu werden, auf grose Fürsten zu sehen, die keinen Menschen unterwürfig, und doch dabei die gesellschaftliche Pflichten derer Völker zu beobachten verbunden sind, und folglich in einem gesellschaftlichen Zustande und zugleich in einem Zustande der Freiheit leben. Die Folge des Obersatzes ist daher erweislich, weil der gesellschaftliche Zustand ein bedingter Zustand (ſtatus hypothecicus) und also nicht ein blos natürlicher oder unbedingter natürlicher Zustand (ſtatus mere naturalis ſ. ſtatus naturalis abſolutus) ist. Also ists zwar eine ewige Wahrheit, daß ein jeder blos natürlicher Zustand ein Zustand der Freiheit sei. Aber man kan den Saz nicht algemein (univerſaliter), sondern nur besonders (particulariter) umkehren und sagen: Einiger Zustand der Freiheit (quidam ſtatus libertatis) ist ein blos natürlicher Zustand. Hobbes irret also, welcher nicht allein, wie der Herr Verfaßer anmerkt, den blos natürlichen Zustand einen Zustand der Freiheit nent, sondern auch behaupt, daß ein jeder Zustand der Freiheit der blos natürliche Zustand wäre. Der Herr Verfaßer führet bei den Worten (Zustand der natürlichen Freiheit) eine Stelle aus dem Corpore iuris an. Die Stelle wird auf folgende Art angezogen: I. L. 32. de R. I. Der erste Buchstab I. solte anzeigen, daß die Stelle in den Inſtitutionibus Iuſtin. zu finden. Die lezten Worte de R. I.

solten den Titul in den Institutionibus anzeigen, den man aufschlagen müste, und L. 32. zeigen, das wie vielste Gesez an, so es in dem Titul wäre. In den Institutionibus aber des Keisers Justinianus ist kein Titul zu finden, der sich so anfängt: de R. I. Der Tit. II. Lib. II. de Rebus corporal. & Incorporal. kan es nicht sein: denn 1) hat er nur drei leges, 2) handelt er gar nicht von dieser Materie und 3) pflegt er niemals so angeführet zu werden: de R. I. Ich vermuthe also, daß es ein Druckfehler sei, und wird der Herr Verfaßer ohne allen Zweifel l. 32. ff. de Regula Iuris s. diversis regulis iuris, oder welches einerlei ist, Lib. L. Pandectarum s. Digestorum, Tit. XVI. de diversis Regulis Iuris, Legem 32. verstehen, woselbst Ulpianus spricht: Quod attinet ad ius Civile, servi pro nullis habentur, non tamen & iure naturali; quia *quod ad jus naturale attinet, omnes homines æquales sunt.* Beiläufig kan man merken, daß bewiesen werden mus, daß ein Zustand ein Zustand der Ungleichheit und Unterwerfung (status inæqualitatis & subiectionis) sei. Dieses wird auf folgende Art erhellen:

Was einzelne Handlungen (facta) zum Grunde hat, das mus bewiesen werden.

Nun aber hat der Zustand der Ungleichheit und Unterwerfung einzelne Handlungen (facta) zum Grunde:

Folglich mus der Zustand der Ungleichheit und Unterwerfung bewiesen werden.

Der Obersaz ist aus der Dialektik (Dialectica s. Logica probabilium) des Herrn Verfaßers erweislich.

lich. Der Untersaz ist daher klar, weil der Zustand der Ungleichheit und Unterwerfung ein bedingter Zustand (status hypotheticus) ist §. 11. Cor. 2. Hieraus siehet man mit leichter Mühe ein, daß, wenn man keine Gewisheit hat, ob ein Zustand ein Zustand der Gleichheit und natürlichen Freiheit oder ein Zustand der Ungleichheit und Unterwerfung sei, man alsdenn muthmasen (*) mus, daß es ein Zustand der Gleichheit und natürlichen Freiheit sei. Man vergleiche hiermit l. 24. ff. de manumiss. s. Lib. XL, Pand. Tit. 1. de manumissionibus, legem 24. woselbst Hermogenianus spricht: Lege Iunia Patronia, si dissonantes pares iudicum exsistant sententiæ, *pro libertate pronunciari* iussum. Sed et *si* testes non dispari numero *tam pro libertate, quam contra libertatem dixerint*, *pro libertate pronunciandum* esse, sæpe constitutum est. Ebenfals l. 38. ff. de re iudicata s. Digestor. Lib. XLII. Tit. 1. de re iudicada, legem 38. wo Paulus spricht: Inter pares numero iudices si dissonæ sententiæ proferantur, in liberalibus quidem caussis (secundum quod a Divo Pio constitutum est) *pro libertate statuum obtinet*. Man vergleiche auch Lib. XLIII. Digestor. Tit. XXIX. de homine libero exhibendo, legem 3. n. 9. wo Ulpianus sagt: Hoc interdictum (de homine libero exhibendo) omnibus competit; *nemo* enim *probibendus est libertati favere*. Hieher kan man auch die Regel derer Rechtsgelahrten ziehen: In dubio præsumitur libertas. Wenn man mir den Einwurf machen wolte, daß in den angezogenen

(*) præsumere oder es für wahrscheinlicher halten.

zogenen Gesezen und in der Regel derer Rechtsgelahrten die Rede nicht eigentlich von der natürlichen Freiheit wäre: so kan ich solches gerne zugeben. Man wird mir aber auch wiederum einräumen, daß der favor libertatis bei denen Römischen Rechtsgelahrten ganz wohl aus dem Saze hergeleitet werden kan, woraus ich bewiesen habe, daß man die natürliche Freiheit muthmasen müste, und kan man also ihre Worte, wegen der Einerleiheit des Grundes, in einem weitern Verstande nemen.

I. Zusaz.

Hier zeigt der Herr Verfaßer, was derjenige zu thun habe, welcher den unbedingten und bedingten sitlichen natürlichen Zustand des Menschen ordentlich aus einander sezen wil. 1) Wer den unbedingten natürlichen sitlichen Zustand (statum moralem naturalem absolutum) eines Menschen aus einander sezen wil, der mus, heist es, die Vermögen deßelben nach eigener Wilkür zu handeln, (facultates pro arbitrio proprio agendi) die ihm vermöge seines Wesens an sich betrachtet, zukommen, bestimmen. Der Herr Verfaßer schliest so:

Wenn der sitliche unbedingte natürliche Zustand des Menschen in dem Zusammenbegrif derer Rechte bestehet, die ihm um seines Wesens willen an sich betrachtet zukommen: so folgt, daß er in dem Zusammenbegrif derer Vermögen nach eigener Wilkür zu handeln bestehet, in dem Menschen um seines Wesens willen, an sich betrachtet, zukommen.

Nun

Nun ist das erste wahr:
Folglich auch das lezte.

Das erste ist klar: denn α) weil es ein sitlicher Zustand ist: so bestehet er in dem Zusammenbegrif derer Rechte, die in einem Dinge würklich vorhanden sind, welches aus diesem §. 14. erhellet. β) weil es ein unbedingter sitlicher natürlicher Zustand des Menschen ist: so mus er in dem Zusammenbegriffe derer Rechte bestehen, welche dem Menschen um seines Wesens willen an sich betrachtet zukommen, welches aus dem §. 11. Zus. 11. erweislich. Die Folge des Obersatzes erhellet aus der Erklärung der Rechte §. 9. Ich wil hier nicht dasjenige wiederholen, was ich §. 9. bei dieser Erklärung erinnert habe. Ich wil vielmehr nur anmerken, daß der Herr Verfaßer durch die Vermögen nach eigener Wilkür zu handeln, die uns um unsers Wesens Willen an sich betrachtet, zukommen, die sitliche Vermögen von dieser Art in der engern Bedeutung verstehet. Es erhellet hieraus offenbar, daß derjenige, welcher den sitlichen unbedigten natürlichen Zustand des Menschen aus einander sezen wil, diejenigen sitlichen Vermögen des Menschen bestimmen und erklären mus, welche aus dem Wesen deßelben an sich betrachtet folgen. Wir könten also diesen ganzen Beweis kurz so führen:

Wenn der sitliche unbedingte natürliche Zustand des Menschen in dem Zusammenbegrif derer Rechte bestehet, die dem Menschen um seines Wesens willen an sich betrachtet, zukommen: so ist offenbar, daß derselbe Zustand in dem Zusammenbegrif-

se derer sitlichen Vermögen (facultatem moralem κατ᾽ ἐξοχὴν s. significatu strictiore) bestehet, welcher dem Menschen um seines Wesens willen an sich betrachtet zukommen.

Nun ist das erste wahr:
Folglich auch das lezte.

Wenn der sitlich unbedingte natürliche Zustand des Menschen in dem Zusammenbegrif der sitlichen Vermögen bestehet, die dem Menschen um seines Wesens willen an sich betrachtet zukommen: so ist klar, daß derjenige, welcher den sitlichen unbedingten natürlichen Zustand des Menschen gehörig erklären wil, die sitlichen Vermögen des Menschen aus einander sezen mus, welche ihm um seines Wesens willen an sich betrachtet, zukommen.

Nun ist das erste wahr;
Folglich auch das lezte.

2) Wer den sitlichen bedingten natürlichen Zustand des Menschen aus einander sezen will, der mus die Vermögen deßelben nach eigener Wilkür zu handeln bestimmen, die ihm um seines Wesens willen, unter gewißen Umständen betrachtet, zukommen. Wenn man das beobachtet, was ich n. 1. bemerkt habe. so wird erhellen, daß wir auf folgende Art schliesen können:

Wenn der sitliche bedingte natürliche Zustand des Menschen in dem Zusammenbegriffe derer Rechte bestehet, die aus seinem Wesen, unter gewißen Umständen betrachtet, folgen: so ist offenbar, daß derjenige, welcher diesen erwehnten Zustand bestimmen wil, diejenigen sitlichen Vermögen

mögen des Menschen aus einander sezen mus, welche ihm um seines Wesens willen, unter gewißen Umständen betrachtet, zukommen.

Nun ist das erste wahr:

Folglich auch das lezte.

Das erste oder der Untersaz ist aus dem §. 14. und §. 11. Zus. 11; die Folge des Obersatzes aus dem §. 9. erweislich. Weil die sitlichen Vermögen des Menschen im engern Verstande, vermöge ihrer Erklärung §. 9 Anmerk. ohne die sitlichen Geseze nicht erkant werden können: so erhellet, daß derjenige, welcher den sitlichen unbedingten und bedingten natürlichen Zustand des Menschen gehörig auswikkeln und aus einander sezen sol, zugleich auf die subtilen Geseze sehen mus, welche die Menschen verbinden. Weil wir aber bisher noch nicht von denen sitlichen Gesezen gehandelt haben: so wollen wir diese Sache, bis wir unten kommen, versparen.

II. Zusaz.

1. Ein jeder unbedingter natürlicher Zustand des Menschen ist sein beständiger und unveränderlicher Zustand.

Nun ist aber der sitliche unbedingte natürliche Zustand des Menschen ein solcher Zustand:

Folglich ist der sitliche unbedingte natürliche Zustand des Menschen ein beständiger und unveränderlicher Zustand.

Der Obersaz ist aus dem §. 11, Zus. 11, erweislich.

2. Ein jeder bedingter natürlicher Zustand des Menschen ist sein veränderlicher Zustand.

Nun

Nun ist aber der sitliche bedingte natürliche Zustand des Menschen ein solcher Zustand:
Folglich ist der sitliche bedingte natürliche Zustand des Menschen ein veränderlicher Zustand.

§. 15.

Nun fängt der Herr Verfaßer an, die verschiedene Arten des unbedingten und bedingten natürlichen Zustandes aus einander zu sezen. In diesem Absaze wird der unbedingte natürliche Zustand (status naturalis absolutus) eingetheilet. Der unbedingte natürliche Zustand ist entweder so beschaffen, daß die Menschen darinne an sich betrachtet werden, oder sie werden im Verhältnis auf andere Menschen, die auser ihnen vorhanden, betrachtet. Im ersten Falle heist er ein Zustand der **Einsamkeit** (staus solitutinis; im andern Falle wird er ein gesellschaftlicher Zustand im weitern Verstande (status socialis significatu latiore) genent. Z. E. Man setze, daß ein Mensch auf einer Insul lebte, wo gar kein anderer Mensch vorhanden. Man betrachte diesen Menschen blos in Absicht auf die Rechte, die ihm, ohne auf andere Menschen zu sehen, zukommen, und alsdenn befindet er sich in dem Zustande der Einsamkeit. Man seze aber, daß man die Rechte in Erwegung ziehet, die ihm in Absicht auf andere Leute zukommen, die keine einzelne Handlung voraussetzen: so befindet er sich in dem unbedingten gesellschaftlichen Zustande (statu sociali absoluto s. statu sociali late dicto). Ein Einsiedler, der auser Gemein-

meinschaft mit allen andern Menschen lebt, in so fern man ihn nicht in Verhältnis gegen andere Leute betrachtet, befindet sich in dem natürlichen Zustande der Einsamkeit. Wenn aber gleich ein Mensch in einer Wüstenei, auser Gemeinschaft mit allen andern Menschen lebete: so würde er sich doch nicht in dem natürlichen Zustande der Einsamkeit befinden, wenn man dabei auf die Rechte und Verbindlichkeiten Achtung gäbe, die ihm in Absicht auf andere Menschen zukämen, sondern er wäre in dem natürlichen unbedingten gesellschaftlichen Zustande, wenn man dabei nur nicht auf solche Rechte und Verbindlichkeiten gegen andere Leute sähe, die von einzelnen Handlungen herrühren: denn diese heben den unbedingten natürlichen Zustand auf §. 14. Ich habe bei diesen Begriffen zweierlei zu bemerken: 1) In dem unbedingten natürlichen gesellschaftlichen Zustande wird das Wort gesellschaftlich (sociale) im weitern Verstande genommen. Derowegen habe ich auch den natürlichen unbedingten gesellschaftlichen Zustand einen gesellschaftlichen Zustand im weitern Verstande genent. In dem §. 17. komt das Wort gesellschaftlich, im eigentlichen und engern Verstande vor. Es wird also in diesem §. in einer ganz andern Bedeutung genommen, als das Wort sonsten hat, wenn man schlechthin von einem gesellschaftlichen Zustande redet. Es wäre deswegen beßer, daß man einen unbedingten natürlichen Zustand gar nicht einen gesellschaftlichen nennete: indem ein jeder gesellschaftlicher Zustand im eigentlichen Verstande ein bedingter

dingter Zustand ist. Weil aber einige Lehrer des Naturrechts auf die Art reden: so ist der Herr Verfaßer ihnen gefolget. Cicero und andere sprechen, man solle gesellschaftlich leben, und sie sehen dadurch nicht blos auf Pflichten, die wir in dem bedingten und insonderheit in dem gesellschaftlichen Zustande im eigentlichen Verstande auszuüben verbunden sind, sondern sie haben dadurch ihr Absehen auch auf diejenigen Pflichten, die uns in dem blos natürlichen oder in dem unbedingten natürlichen Zustande in Absicht auf andere Leute obliegen. Z. E. kein Menschen beleidigen; sich selbst gegen Beleidigungen andere Menschen vertheidigen u. s. w. Woraus erhellet, daß sie das Wort gesellschaftlich im weitern Verstande nemen. Es ist nicht schwer zu errathen, warum es in solchem weiten Verstande genommen wird. Wer da weis, daß man behauptet, daß das ganze menschliche Geschlechte eine Gesellschaft ausmacht, wird den Grund davon mit leichter Mühe einsehen können. 2) Wenn der Herr Verfaßer den Zustand der Einsamkeit durch einen blos natürlichen Zustand erkläret, worinne die Menschen an sich betrachtet werden: so will Er dadurch nicht sagen, daß die Menschen in dem Zustande der Einsamkeit nicht einmal im Zusammenhange mit GOt betrachtet werden dürfen: denn das Verhältnis, so die Menschen gegen GOt haben, komt ihnen auch in dem Zustande der Einsamkeit zu. Seine Meinung ist nur diese, daß sie in diesem Zustande nicht im Verhältnis gegen andere Menschen betrachtet werden. Man kan deswegen die

Be-

Begriffe genauer auf folgende Art bestimmen: Wenn die Menschen in dem blos natürlichen Zustande betrachtet werden: so werden sie entweder, im Verhältnis gegen andere Menschen betrachtet, oder nicht. Im letzten Falle haben wir den natürlichen unbedingten Zustand der Einsamkeit. Im ersten Falle komt der blos natürliche unbedingte geselschaftliche Zustand heraus. Weil sowohl der Zustand der Einsamkeit, als auch der unbedingte geselschaftliche Zustand Arten des blos natürlichen Zustandes sind: so erhellet die Wahrheit deßen, was am Ende dieses Absazes behauptet wird, daß nämlich alles dasjenige von dem Zustande der Einsamkeit und des unbedingten geselschaftlichen Zustandes gelte, was §. 11. u. s. w. von dem blos natürlichen Zustande überhaupt gesagt worden. Also ist so wohl der Zustand der Einsamkeit, als auch der unbedingte geselschaftliche Zustand ein wesentlicher Zustand u. s. w.

§. 16.

Weil der Herr Verfaßer nun im folgenden die verschiedene Arten des sitlichen bedingten Zustandes herausbringen wil: so beweiset er in diesem Absaze vorläufig, daß der sitliche bedingte Zustand möglich sei. Er schliest auf folgende Art:

Wenn die Menschen durch einzelne Handlungen (facta) sowohl neue Rechte oder Befugnisse erhalten, als auch Rechte verlieren können: so folgt, daß der sitliche bedingte Zustand der Menschen möglich sei.

Nun ist das erste wahr, daß die Menschen

durch einzelne Handlungen, so wohl neue Rechte erhalten, als auch Rechte verlieren können: Folglich mus auch das lezte wahr sein, daß der sitliche bedingte Zustand der Menschen möglich sei.

Der Untersaz wird aus der Erfahrung bewiesen, und wer weis nicht, daß diese lehret, daß man öfters durch einzelne Handlungen Rechte verlieret und neue Rechte bekomt. Wenn ich dem Cajus ein Buch verkauft habe: so verliere ich durch diese einzelne Handlung das Recht, so ich darauf gehabt, und Cajus bekomt dadurch ein Recht, so er vorher nicht gehabt. Die Folge des Obersazes ist aus der Erklärung des sitlichen bedingten Zustandes erweislich: denn solche Rechte, welche nicht anders aus dem Wesen der Menschen, als unter gewißen Umständen betrachtet, folgen oder gewisse einzelne Handlungen der Menschen voraus sezen, sind bedingte Rechte §. 13. Weil also die Menschen würklich solche Rechte bekommen, die gewisse einzelne Handlungen voraussezen: so sind diese Rechte möglich, und folglich sind die bedingten Rechte möglich. Der Zusammenbegrif der bedingten Rechte, die in dem Menschen als würklich angenommen werden, macht seinen sitlichen bedingten Zustand aus §. 14. Wenn also die bedingten Rechte der Menschen möglich sind: so mus auch der sitliche bedingte Zustand derselben möglich sein.

§. 17.

In diesem §. wird der sitliche bedingte Zustand der Menschen in einen geselschaftlichen und nicht-

gesellschaftlichen eingetheilet. Zu diesem Ende wird erst eine Gesellschaft überhaupt erkläret, daß sie sei eine Verbindung mehrerer, um einen gewissen Endzweck zu erhalten. Zu einer Gesellschaft überhaupt wird 1) erfodert, daß mehrere Dinge z. E. mehrere Personen da sind, 2) diese müßen sich mit einander verbinden oder vereinigen und 3) mus ein gemeinschaftlicher Endzweck da sein, den sie erhalten wollen. Man könte wider diese Erklärung der Gesellschaft den Einwurf machen, daß sie zu weit sei, indem sie sich auch auf eine Verbindung mehrerer Pferde, um einen gewißen Endzweck zu erhalten, past, die doch kein Mensch eine Gesellschaft nent. Allein wenn man das Merkmal, den **Endzweck** (finem) zergliedert, wird man bald einsehen, daß man nicht, vermöge dieser Erklärung genöthiget ist, eine Pferdegesellschaft zu behaupten. Denn ein Endzweck heist dasjenige, um welches zu erhalten ein vernünftiges Wesen handelt, und also kan man dieses Merkmal in der Erklärung der Gesellschaft nicht von Pferden oder andern unvernünftigen Geschöpfen sagen. Folglich widerspricht die Erklärung einer Gesellschaft einer Verbindung von mehreren Pferden. Spricht man, daß der Kutscher doch einen gewißen Endzweck durch die Verbindung mehrerer Pferde erhalten wil: so geben wir dieses gerne zu. Allein es ist zu merken, daß die mehrere Dinge, welche mit einander verbunden werden, selbst einen Endzweck haben müßen, der von ihnen erhalten werden sol, wenn sie eine Gesellschaft ausmachen sollen. Der Herr Verfaßer wil also sagen, daß eine Gesell-

schaft eine Verbindung mehrerer Dinge sei, so deswegen geschehen, damit sie einen Endzweck in Absicht auf sich selbst erhalten können. Die Pferde sind zwar mit einander verbunden, aber nicht um ihren eigenen, sondern des Kutschers Endzweck zu erhalten, und also ist der Nutze, so durch die Pferde erhalten werden sol, nicht ein Enzweck, in Absicht auf die Pferde, zu nennen. Es ist aus demjenigen, was ich angemerckt habe, klar, daß die Erklärung des Herrn Verfassers von einer Gesellschaft mit der Erklärung anderer Gelehrten übereinkomme, wenn sie sagen, daß, wenn zwo oder mehrere Personen sich unter einander zu einem verbinden, es würklich zu machen, sie sich alsdenn in eine Geselschaft begeben, und daß diese mehrere zu einem verbundene Personen die Geselschaft sind. Daß dieser Begrif aber auf eine Zusammenfügung mehrerer Pferde nicht past, siehet man leicht ein, indem man von einem Pferde nicht spricht, daß es eine Person vorstelle. Nun sind wir im Stande, den sitlichen bedingten Zustand der Menschen in einen geselschaftlichen und nicht-geselschaftlichen einzutheilen. Nämlich der sitliche bedingte Zustand der Menschen ist der Zusammenbegrif derer bedingten Rechte, so ihnen zukommen § 14. Diese bedingten Rechte gehen entweder dahin, daß die Menschen mit andern Menschen einen gewissen gemeinschaftlichen Endzweck erhalten sollen, oder nicht. Im ersten Falle ist der bedingte sitliche Zustand ein geselschaftlicher, im andern Falle ein nicht geselschaftlicher Zustand der Menschen. Man kan hieraus die Erklärungen auch auf folgende Art

heraus-

herausbringen. Menschen, welche in einem sitlichen bedingten Zustande sich befinden, sind entweder zugleich, in Absicht auf ihren bedingten Zustand, in einer besondern Geselschaft, oder nicht. Im ersten Falle haben wir den sitlichen bedingten geselschaftlichen Zustand, und im andern Falle komt der sitliche bedingte nicht-gesellschaftliche Zustand heraus. Z. E. Cajus hat mir 100. Rthr. versprochen, worauf ich nun ein Recht habe. In so fern befinde ich mich in einem sitlichen bedingten Zustande. Man seze den Fal, daß dieses nicht dahin gehet, daß wir einen gewissen gemeinschaftlichen Endzweck mit vereinigten Kräften erhalten sollen: so ists ein sitlicher bedingter nicht-gesellschaftlicher Zustand, worinne wir uns befinden. Man seze aber, daß ich mich mit dem Cajus verbunden habe, mit gemeinschaftlichen Kräften eine Monatschrift heraus zu geben: so haben wir beiderseits, in Absicht auf einander, bedingte Rechte, und diese gehen dahin, einen gemeinschaftlichen Endzweck zu erhalten. Folglich befinden wir uns in diesem Falle in einem sitlichen bedingten gesellschaftlichen Zustande. Diese Eintheilung gründet sich darauf, daß einige bedingte Rechte dahin gehen, mit andern Menschen einen gemeinschaftlichen Endzweck zu erhalten, andere aber nicht. Und dieses ist aus der Erfahrung erweislich. Man siehet aus demjenigen, was wir beigebracht haben, ein, daß der Herr Verfasser seine Eintheilung des bedingten Zustandes begreiflicher gemacht hätte, wenn es im Anfange des Absazes geheissen: Iura illa hypothetica sæpissime eo tendunt, ut

certus quidam *cum aliis hominibus simul* obtineatur finis. Denn wenn wir gleich bedingte Rechte haben, wodurch wir allein einen Endzweck erhalten wollen: so machen diese noch lange nicht einen gesellschaftlichen Zustand aus.

Zusaz.

Weil der sitliche bedingte gesellschaftliche Zustand sich auf gewisse gemeinschaftliche Endzwecke gründet: so sind die gesellschaftliche Zustände verschieden, wenn die Endzwecke verschieden sind. Met. §. 278. Wer also die verschiedene bedingte gesellschaftliche Zustände der Menschen bestimmen wil, der mus die verschiedene Endzwecke aus einander sezen, um welche zu erhalten, die Menschen sich mit einander verbunden haben.

§. 18.

Nun wollen wir die verschiedene Arten des bedingten geselschaftlichen Zustandes der Menschen bestimmen. Diesem zu Folge untersuchen wir die verschiedene Endzwecke, welche in diesen Zuständen oder in denen Gesellschaften statt finden. Der Endzweck einer Gesellschaft ist also entweder die Zeugung der Kinder (procreatio sobolis) oder nicht. Eine Geselschaft, deren Endzweck die Zeugung der Kinder ist, heist eine **eheliche Gesellschaft** (societas connubialis s. connubium) und die Rechte, die davon abhangen, heisen **eheliche Rechte** (jura connubiala). Z. E. eine

Manns-

Manns- und Weibs-Person, welche im Stande sind, Kinder zu zeugen, vereinigen sich in dieser Absicht mit einander. Dieser ihr Zustand ist ein sitlicher bedingter ehlicher Zustand oder kurz eine ehliche Gesellschaft. Das Recht, was der Mann hat, von seiner Frau zu fodern, und das Recht, was die Frau hat von ihrem Manne zu fodern, werden ehliche Rechte genent. Es ist zu merken, daß die ehliche Gesellschaft hier im weitern Verstande genommen, und als ein Geschlecht von der Ehe im engern Verstande (matrimonio s. coniugio) und von dem Concubinat angesehen wird. Siehe §. 566. Schol. Der Herr Verfaßer führet am Ende dieses Absatzes zwo Stellen an. Die erste lautet Institut. Lib. I. Tit. IX. §. 1. folgendergestalt: Nuptiæ autem sive matrimonium est viri & mulieris conjunctio, individuam vitæ consuetudinem continens. Womit zu vergleichen ist Digestor. Lib. 23. Tit. II. de Ritu Nuptiarum leg. 1. wo Modestinus spricht: Nuptiæ sunt conjunctio maris & feminæ, consortium omnis vitæ, divini & humani juris communicatio. Der Keiser Justinianus erfodert also zur Ehe 1) eine Verbindung eines Mannes und eines Weibes, 2) daß diese lebenslang bei einander bleiben sollen. Woraus klar ist, daß er die Ehe im engern Verstande (nuptias s. matrimonium) hat erklären wollen. Und also wird das Wort Ehe von unserm Herrn Verfaßer in einem weitern Verstande als von dem Keiser Justinianus genommen. Denn durch das Merkmal (individua vitæ consuetudo s. consortium omnis vitæ) wird die Ehe im engern Verstande

von dem Concubinat überhaupt unterschieden (*), auf welchen Unterschied unser Herr Verfasser in der Erklärung der Ehe überhaupt nicht gesehen. Man kan beiläufig bemerken, α) daß die Erklärung des Kaisers zu weit sei, indem sie auch auf eine Gesellschaft past, worinne zwo Personen verschiedenen Geschlechts unzertrenlich lebenslang bei einander leben wollen, ohne die Zeugung der Kinder zum Endzwecke zu haben, welche Gesellschaft keine Ehe genent werden kan. Derowegen bestimmen einige Rechtsgelahrten die Zusammenfügung (conjunctionem) und sprechen, daß sie nicht eine blose Zusammenstimmung der Gemüther, sondern auch eine Vereinigung der Leiber bedeute. Dieses ist die Ursache, warum der hochberühmte Herr Geheimerath Böhmer in introd. ad jus digestor. Lib. XXIII, Tit. II, §. I. sagt: *Matrimonium* est legitima maris & feminæ conjunctio *procreandorum liberorum* & individuæ consuetudinis gratia inita. β) Wenn Modestinus spricht, daß die Ehe divi-

(*) Ich behaupte hierdurch nur, daß die Ehe im engern Verstande durch das angeführte Merkmal von dem Concubinat significatu juris naturalis unterschieden wird. Siehe §. 578. Ich gebe also gerne zu, daß man durch andere Merkmale die Ehe im engern Verstande von dem Concubinat significatu juris Romani unterscheiden muß. Siehe Böhmers Pand. Lib. XXV. Tit. VII. De concubinis §. 1. wo es heist: *Concubinatus* est conjunctio cœlibis cum femina vilioris conditionis, ut interim uxoris loco habeatur: *sine titulo & dignitati mariti.* Und §. 2. heists: equirebatur, ut consuetudo illa sit diuturna.

divini & humani juris communicatio sei: so behauptet er, α) daß das Weib der götlichen Rechte des Mannes theilhaftig worden, welches so viel bedeutet, daß die Frau zu den sacris mariti zugelassen worden, seine Hausgötter mit anbeten, und den Segen von ihnen erwarten können. Siehe Duaren. ad tit. ff. solut. matr. und Hein. antiqu. rom. 1, tit. 2. §. 31. Gundl. de emtione uxor. p. 15. β) Daß die Frau auch der menschlichen Rechte des Mannes theilhaftig worden, das ist, sie bekam ein Erbrecht, wurde des Tituls und der Würde des Mannes theilhaftig u. s. w. Doch ist jenes nicht so zu verstehen, als wenn die communio bonorum bei den Römern eine nothwendige Folge der Ehe wäre, wenn man es nicht durch ein besonders Bündnis ausgemacht hätte. Siehe Hein. elem. jur. Civ. Lib. I. tit. X. de nuptiis, §. 146. Schol. γ) Die Römer machen zwischen dem connubio s. nuptiis, matrimonio und contubernio diesen Unterschied, daß das erste eine Ehe inter solos Cives sei; das andere kan auch mit andern freien Personen eingegangen werden, und das dritte gehet auf die Ehe der Sklaven und Sklavinnen. Siehe Hein. l. c. §. 150. Schol. Die andere Stelle, welche der Herr Verfasser anführet, lautet bei dem Grotio de I. B. & P. Lib. II. Cap. V, §. 8. folgendergestalt: 1. Ex consensu jus in personas quod oritur, aut ex consociatione venit, aut ex subjectione. Consociatio maxime naturalis in conjugio apparet: sed ob sexus differentiam imperium non est commune, sed maritus uxoris caput, nempe in rebus conjugii & in rebus familiae . . . 2. Conjugium igitur

naturaliter esse existimamus talem cohabitationem maris cum femina, quae feminam constituat quasi sub oculis & custodia maris: nam tale consortium & in mutis animantibus quibusdam videre est. In homine vero, qua animans est, utens ratione, ad hoc accessit fides, qua se femina mari obstringit.

§. 19.

Wenn der Endzweck einer Gesellschaft nicht die Zeugung der Kinder ist: so ist entweder die Erziehung der Kinder der Endzweck, oder nicht. Eine Gesellschaft, deren Endzweck die Erziehung der Kinder ist, heist die **väterliche Gesellschaft** (societas paterna); und die Rechte, welche aus dieser Gesellschaft entspringen, werden **väterliche Rechte** (jura paterna) genent oder machen die **väterliche Gewalt** (patriam potestatem) aus. Z. E. die Eltern und ihre Kinder, in so fern diese von jenen erzogen werden, befinden sich in der väterlichen Gesellschaft, und die Rechte, welche die Eltern, in Absicht auf die Erziehung ihrer Kinder, haben, werden väterliche Rechte genent oder machen die väterliche Gewalt aus. Es ist hierbei zu merken, daß die Erklärung der väterlichen Rechte oder der väterlichen Gewalt zu weit sei: indem man auch von den Rechten der Kinder, in Absicht auf die Erziehung, sagen kan, daß es Rechte sind, welche aus der väterlichen Gesellschaft entspringen, da sie doch nicht die väterliche Gewalt ausmachen. Man findet aber den Begrif von der väterlichen Gewalt §. 575. bestimt. Wolte jemand die Rechte, so den Eltern, in Absicht auf

die

die Erziehung der Kinder zukommen, lieber die Gewalt der Eltern oder die väterliche und mütterliche Gewalt nennen: so würde man deswegen keinen Zank mit ihm anfangen. Nur würde er auch nicht viel dadurch gewinnen. Man hat die Worte, väterliche Gewalt, von den römischen Rechtsgelahrten geborget, und wer weiß nicht, daß diese nur dem Vater gewiße Rechte in Absicht auf die Erziehung der kinder, zustehen? Daher ists auch gekommen, daß sie die Worte, väterliche Gewalt, in einem engern Verstande, als wir im Rechte der Natur, nehmen, wovon unten weitläuftiger gehandelt werden sol, wenn wir den §. 575. erklären werden. Der Herr Verfaßer führet am Ende dieses Absatzes eine Stelle aus dem Corpore juris an, nemlich ff. L. 4. d. R. I. oder Digestor. Lib. L. Tit. XVII. de regula juris s. diversis regulis juris antiqui, l. 4. woselbst Ulpianus spricht: Velle non creditur, qui obsequitur imperio patris vel domini. Unserer Rechtsgelahrte wil dadurch sagen, daß der Wille eines Sohns, so unter der väterlichen Gewalt stehet, und eines Knechts, so unter der herrschaftlichen Gewalt stehet, in so fern sie der Regierung des Vaters und des Herrn gehorsamen, ein gezwungener Wille sei. Daß aber ein gezwungener Wille, als dieser ist, wovon hier geredet wird, (voluntas secundum quid coacta,) auch ein Wille genent zu werden verdienet, werden wir mit dem Herrn Verfaßer unten bei dem §. 43. Schol. beweisen. Man sehe unterdeßen meinen Tract. de libertate, §. 80. p. 133. Wil man aber die Stelle auf die Art erklären, daß der Sohn,

so

so unter der väterlichen Gewalt stehet, in allen rechtmäßigen Stücken, welche seine Erziehung angehen, verbunden sei, seinen Willen dem Willen seines Vaters zu unterwerfen: so habe ich dawider nichts einzuwenden.

§. 20.

Wenn der Endzweck einer Geselschaft nicht die Erziehung der Kinder ist, §. 19: so ist der Endzweck entweder die Leistung gewisser Dienstbarkeiten (præstatio operarum,) oder nicht. Eine Geselschaft, worinne einer dem andern gewisse Dienstbarkeiten leistet, heist eine **herrschaftliche Geselschaft** (societas dominica s. herilis). Derjenige, so dem andern gewisse Dienstbarkeiten leistet, wird der **Knecht** (servus) genent. Derjenige aber, dem die Dienstbarkeiten geleistet werden, heist der **Herr**. Die Rechte, welche aus dieser Geselschaft entspringen, gehören entweder dem Herrn zu (jura domini), oder sie sind des Knechtes (jura servi). Die Begriffe sind so leicht, daß wir nicht brauchen Beispiele davon anzuführen, und dieses um so viel weniger, da wir unten weitläuftig hiervon handeln werden. Man merke nur, daß die Erklärungen des Herrn Verfassers von der herrschaftlichen Geselschaft, von dem Herrn und dem Knechte zu enge sind: indem sie nicht auf die erklärte Sachen zu allen Zeiten unter allen Umständen paßen. Man kan an eine herrschaftliche Geselschaft gedenken, ohne sich vorzustellen, daß gewisse Dienstbarkeiten würklich geleistet werden. Wenn gleich der Herr verreiset ist und der Knecht spazieren gehet und seinem

Herrn

Herrn keine Dienstbarkeiten leistet: so ists nichts desto weniger eine herrschaftliche Gesellschaft. Kurz, es ist genug, daß einer vollkommen verbunden ist, dem andern Dienstbarkeiten zu leisten. Siehe den §. 591, wo man eine bessere Erklärung findet.

§. 21.

Hier erkläret der Herr Verfasser, was kleinere und grösere Geselschaften sind. Er bemerkt 1) daß wir bishero die einfache oder kleinere Gesellschaften, nämlich die ehliche, die väterliche und herrschaftliche aus einander gesezt haben; 2) daß wir nun die grösere oder zusammengesezte Gesellschaften, welche aus der Verbindung derer bishero erklärten Geselschaften entspringen, erklären müßen. Hieraus ist klar, daß wir die Begriffe von den kleineren und gröseren Geselschaften, den angeführten Worten des Herrn Verfaßers gemäs, auf folgende Art heraus bringen müßen. Wo eine Geselschaft, da ist ein Endzweck §. 17. Dieser Endzweck bestehet entweder aus mehreren Endzwecken, oder es ist ein einfacher Endzweck. In dem lezten Falle heist die Geselschaft eine einfache oder kleinere Geselschaft (societas simplex s. minor). Im ersten Falle aber wird sie eine zusammengesezte oder grösere Geselschaft (societas composita s. major) genent. Es ist unter vielen Lehrern des Rechts der Natur angenommen, daß man die einfache Geselschaften, z. E. die ehliche, väterliche und herrschaftliche, kleinere Geselschaften, und alle zusammengesezte Geselschaften grösere Geselschaften nennet. Und dieses hat auch seine

seine volkomne Richtigkeit, wenn man die einfache und zusammengesezte Geselschaften sich auf einander beziehen läst: denn diese sind beständig grösere, als jene, und jene also kleinere, als diese. Jedoch mus man dieses nicht auf die Art verstehen, als wenn man nicht auch die zusammengesezte Gesellschaften in grösere und kleinere eintheilen könte. Man nehme zwo zusammengesezte Gesellschaften. Man seze, daß die eine mehr zusammengesezt ist, als die andere, so ist auch jene gröser und diese kleiner, als die andere. Z. E. eine Stadt, so aus mehreren Häusern bestehet und ein Haus. Alle beide sind zusammengesezte Geselschaften. Jene aber ist eine grösere und diese eine kleinere, Gesellschaft. Ich kan also zwar sagen: 1) Eine jede einfache Gesellschaft ist eine kleinere Gesellschaft, als eine zusammengesezte. 2) Eine jede zusammengesezte Geselschaft ist gröser, als eine einfache. Ich kan aber auch sagen: 3) Einige zusammengesezte Gesellschaften sind gröser, als andere zusammengesezte und 4) diese sind kleiner, als jene. Ich brauche kaum anzumerken, daß in diesem §. 21. des Herrn Verfassers in der vierten Zeile ein Druckfehler vorkomt, und daß es an stat minores heisen mus: majores.

§. 22.

In diesem Absaze wird 1) das Haus oder die Familie erkläret. Eine Gesellschaft, welche aus zween oder dreien einfachen Gesellschaften zusammen gesezt ist, heist das Haus oder die Familie (societas domestica s. familia). Weil man auf viererlei

Art

Art mehrere einfache Gesellschaften verbinden kan: so erhellet, daß ein Haus auf viererlei Art entspringen kan: a) die väterliche und ehliche, b) die väterliche und herrschaftliche, c) die ehliche und herrschaftliche, und d) die väterliche, ehliche und herrschaftliche Gesellschaft zusammen genommen machen ein Haus oder eine Familie aus. 2) wird aus der Erklärung der häuslichen Gesellschaft geschloßen a) daß Ehegatten, Eltern, Herrn und Frauen, Söhne und Töchter, und auch Knechte darinne sein können; b) daß eine häusliche Gesellschaft aa) ohne einen Knecht und bb) ohne Kinder sein kan. Was das erste betrift, so aus der Erklärung einer häuslichen Gesellschaft geschlossen wird, daß Ehegatten, Eltern, Herrschaften, Kinder und Gesinde darinne sein können, solches erhellet daher, weil ein Haus aus der ehlichen, worinne Eheleute sind, aus der väterlichen, worinne Eltern, Söhne und Töchter sein können, und aus der herrschaftlichen Gesellschaft, worinne Herrn und Frauen, Knechte und Dienstmägde sein können, zugleich zusammengesezt sein kan. Der Herr Verfaßer behauptet hierdurch nicht, daß alle die angeführte Personen in einer jeden häuslichen Gesellschaft nothwendig sein müßen. Keinesweges. Seine Meinung ist nur diese, daß alle diese Personen in einem Hause sein können, oder daß ein Haus möglich sei, worinne Eheleute, Eltern, Kinder, Herrschaften und Dienstleute anzutreffen sind. Was den zweiten Saz betrift, so aus der Erklärung der häuslichen Gesellschaft gefolgert wird: so müßen wir erst beweisen, daß eine solche Gesellschaft ohne einen Knecht

sein

sein kan. Dieses ist daher begreiflich, weil eine häusliche Gesellschaft aus der blosen ehlichen und väterlichen Gesellschaft bestehen kan, wo kein Knecht oder Knechtin anzutreffen. Zweitens müssen wir darthun, daß eine häusliche Gesellschaft auch ohne Kinder sein kan. Dieses erhellet daher, weil eine solche Gesellschaft aus der blosen ehlichen und herrschaftlichen Gesellschaft zusammengesezt sein kan, wo noch keine Kinder anzutreffen. Man hat nur nötig hier zu merken, daß eine ehliche Gesellschaft ihr Wesen nicht verlieret, wenn gleich nicht würklich Kinder vorhanden sind. Man muß den Saz bei unserm Herrn Verfasser nicht auf die Art verstehen, als wenn eine häusliche Gesellschaft ohne Kinder (sine sobole) und einen Knecht oder Knechtin zugleich bestehen könne, daß also eine solche häusliche Gesellschaft möglich wäre, wo weder ein Kind noch ein Knecht oder Knechtin anzutreffen. Denn nimt man alle Kinder weg: so fält die väterliche Gesellschaft über den Haufen. §. 19. Und nimt man noch dazu alle Knechte und Knechtinnen weg: so fält auch zugleich die herrschaftliche Gesellschaft über den Haufen §. 20. Also bleibt in diesem Falle weiter nichts als die ehliche Gesellschaft übrig. Diese aber ist eine einfache Gesellschaft, und macht allein keine häusliche Gesellschaft aus. Man kan zu demjenigen, was der Herr Verfasser behauptet, hinzu thun: α) daß eine häusliche Gesellschaft auch ohne einen Ehemann oder ohne eine Ehefrau sein kan, daß also eine solche Geselschaft bestehet, wenn gleich ein Witwer oder eine Witwe darinne wäre. Dieses ist daher

her begreiflich, weil eine häusliche Gesellschaft aus der blosen väterlichen und herrschaftlichen Gesellschaft bestehen kan. β) Ja ein Haus kan so gar bestehen, wenn gleich keine Person darinne wäre, so in dem Ehestande gewesen. Wer sich hiervon überzeugen wil, darf nur bedenken, daß die väterliche Gesellschaft durch die Erwehlung an Kindes stat (per adoptionem) entstehen kan. Ist nun die herrschaftliche Gesellschaft damit verknüpft: so ist ein Haus vorhanden. 3) Werden die Häupter der Familie und die Hausgenossen bestimt. Die Eheleute, heists, die Eltern, Herren und Frauen werden in dieser Gesellschaft **Häupter der Familie** (capita familiæ) oder **Hausväter und Hausmütter** (patres matresque familias) genent; die Knechte aber und Kinder werden **Hausgenoßene** im engern Verstande oder Domestiquen (domestici) genent. Unter diesen heisen die Kinder Söhne und Töchter im Hause (filii filiæque familias). 4) Werden die häusliche Rechte erkläret. Die Rechte, heists, welche aus dem Hause entspringen, werden **häusliche Rechte** (jura domestica) und von einigen **Familienrechte** (jura familiaria) genent. Z. E. die Rechte der Eltern in Absicht auf ihre Kinder, die Rechte des Herrn in Absicht auf seinen Knecht, der Eheleute in Absicht auf einander u. s. w. Man merke noch bei diesem Absaze zweierlei: a) wenn gleich ein Haus und eine Familie, und folglich häusliche und Familienrechte von einigen als gleich viel bedeutende Worte angesehen werden: so macht doch der Herr Verfaßer zwischen diesen Worten einen Unterschied.

Man vergleiche Sect. IV. Cap. I. de Iure familiæ §. 606, Schol. I, II, III. und §. 607. etc. Unsere Beurtheilung versparen wir auch, bis wir dahin kommen. b) Man könte wider die Erklärung vom Hause einwenden α) daß sie disjunctive geschehen und β) daß sie zu weit wäre, indem zwei oder drei einfache Gesellschaften sich gedenken laßen, woraus eine Gesellschaft zusammengesezt werden könte, so keine häusliche Geseuschaft wäre. Allein man entgehet diesen kleinen Einwürfen, wenn man spricht, daß ein Haus eine Gesellschaft ist, welche aus mehreren von denen bestimten einfachen Gesellschaften zusammengesezt ist. Siehe §. 610, alwo der Herr Verfaßer die Familie zum Geschlecht (genere) annimt, und das Haus, als eine Art davon genauer, als hier in dem Vorberichte aus einander sezt. Die Stelle, so aus des Io. Nicol. *Hertii elementis prudentiæ civilis* Part. I. Sect. I. §. 11. angeführet wird, lautet folgender Gestalt: Societas est multitudo hominum, certa ratione inter se ordinatorum, ad commune aliquod bonum adsequendum. Cum vero Aristoteles IIX. Eth. 11. recte doceat: in omni societate jus aliquod reperiri et amicitiam, et IV. Pol. 11. societatem ad amicitiam pertinere; idemque d. l. IIX. c. 8. amicitiam aliam dicat esse ἐν ἰσότητι, aliam καθ' ὑπεροχήν; et simili ratione H. Grotius L. 1. de Iur. B. et P. c. 1. §. 3. jus partiatur in rectorium & æquatorium: licebit etiam *societatem* distinguere in *æquatoriam*, in qua singuli socii eandem dignitatem & potestatem habent: & *rectoriam* ubi unus alteri subjicitur. Hujus autem præcipuæ sunt species *domus* (sub qua societas

conju-

conjugalis, paterna & herilis continentur) atque *Civitas*. Licet enim domus figuram civitatis habeat, paterfamilias sit instar Principis & *domo sua tanquam civitate utatur*; ut loquitur Philosophus Pol. 6. conf. D. Becmann. c. 11. medit. polit. §. 3. qui eo progreditur, ut in Adami & Evæ consortio remp. fuisse arbitretur: tamen revera domum a Civitate differre vel solo originis in utrisque diversitas ostendit. Man vergleiche Huber. de jure Civit Lib. II. S. l. c. 11. n. 24. wo man ebenfals eine schöne Vergleichung zwischen einer Familie und einer bürgerlichen Gesellschaft findet. Die andere Stelle lautet beim *Huber* de jure Civitatis Lib. II. Sect. I. Cap. II. n. 14-19. folgender maßen: Nam quod idem Arnisæus liberos negat esse partem familiæ, eò quod finis familiæ sint, non habet rationem. Arnisæ. Lib. l. cap. I. Sect. 8. de Republ. Quia præter quod partem & finem esse diverso respectu, non est absurdum, videtur proles matrimonii potius, quam familiæ finis esse. Perfecta igitur familia constat triplici conjunctione Patrisfamilias cum uxore, cum liberis, cum servis; ita & Aristoteles: πρῶτα καὶ ἐλάχιστα μέρη οἰκίας, δεσπότης καὶ δοῦλος, πόσις καὶ ἄλοχος, πατὴρ καὶ τέκνα i. e. prima & simplicissima membra familiæ, Dominus ac servus, vir & uxor, pater & liberi. d. lib. 1. Polit. c. 3. Sunt tria patria, sed quatuor personæ, non pauciores: quia Dominus, Vir, Pater sunt unus Paterfamilias. Liberi possunt esse plures, est etiam, ubi uxores plures in unitate famitute familiæ sunt; deficiente ex his uno, fit imperfecta familia, magis aut minus, prout deficiens membrum magis aut minus est necessarium. Arnisæum

tres personas duntaxat requirentem, eliminatis liberis, modo notavimus. Bodinus quinque personas ad familiam requirit lib. I. cap. 2. a pr. Patrem ac matrem familias & tres, qua liberos, qua servos, quod nihilo plus habet rationis: nam servi tres forte requiruntur ad familiam servorum, ut diximus, eam vocem sumi; at hoc sensu nostro familia i. e. ὶκος uno filio filiave et uno servo ancillave contenta est ad perfectionem sui &c. Seine Erklärung von einer Familie ist, n. 6. daselbst, folgende: Cœtus plurium personarum, quæ unius potestate natura aut jure quotidiani usus caussa, sociatæ sunt.

§. 23.

Wir werden unten weitläuftig zeigen, was mehrere Häuser oder Familien dazu bewogen, in eine grösere Gesellschaft zu treten. Bis wir dahin kommen, können wir schon mit dem Herrn Verfasser annehmen, daß die Liebe zur Sicherheit hauptsächlich sie dazu bestimt habe. Hier finden nun zweene Fälle stat. Die mehrere Familien, welche um der Sicherheit willen mit einander verbunden sind, verhalten sich entweder so gegen einander, daß keine Familie das Regiment über die andere hat, oder nicht. Auf die erste Art, heists, sind die Dörfer (pagi & vici) entstanden. Und die Rechte, welche aus diesen Gesellschaften entspringen, nent der Herr Verfasser eingeschränkte Familienrechte (jura familiaria restricta). Z. E. Man seze den Fal, daß mehrere Häuser sich mit einander vereiniget haben, um sich wider alle feindliche Anfälle desto besser zu vertheidigen, und daß diese unter sich keinen Oberherrn haben: so machen die mehrere Häuser ein Dorf aus. Die Rechte, so

eine

eine Familie hat, von den andern Häusern zu fodern, daß sie ihr, wider feindliche Anfälle sich zu vertheidigen, helfen sollen, sind eingeschränkte Familienrechte. Diese Geselschaft wird von dem Herrn Verfasser §. 653. eine Anarchie genent. Und also siehet man zugleich ein, wie die Anarchien (anarchiæ) entstehen können. Bei dem §. 652. und insonderheit Schol. I, II. daselbst werden wir Beispiele genug aus der Historie von solchen Geselschaften anführen, einen Streit mit dem berühmten Huber anfangen, und die Stelle aus dem Gribner volständig anzeigen, worinne er die erwehnte Gesellschaften pagos und vicos nent. Man siehet ohne mein Erinnern ein, daß diese von unseren heutigen Dörfern in Deutschland, und in andern Ländern mehr, sehr verschieden, welche unter einem Oberherrn stehen. Man könte den Einwurf wider die Erklärung des Herrn Verfassers machen, daß sie zu weit wäre, indem sie auf eine Monarchie past: denn hier können auch mehrere Familien sein, welche um mehrerer Sicherheit willen sich mit einander vereiniget. Es läst sich eine Monarchie auch ferner auf die Art gedenken, daß eine jede Familie ihre Sachen vor sich, und daß keine Familie die Oberherrschaft über die andere hat: indem man einen Monarchen gedenken kan, so keine Familie hat, wenn man zu einer Familie mehrere von den bestimten einfachen Gesellschaften erfodert §. 21. Allein, man siehet leicht ein, daß der Herr Verfaßer hat sagen wollen, daß die Dörfer (vici & pagi) entstanden sind, indem mehrere Familien, um der Sicherheit willen sich mit ein-

ander verbunden haben, ohne ein gemeinschaftliches Regiment über sich anzunehmen. Ob aber mehrere Familien oder Häuser nothwendig zu einer solchen Gesellschaft erfodert werden, wollen wir unten beurtheilen, wenn wir P. sp. Sect. IV. Cap. III. von der Anarchia mit dem Herrn Verfaßer handeln werden. Hier in dem Vorberichte dürfen wir nicht gar zu weitläuftig sein. Die Stelle, welche aus dem Huber de jure Civitat. Lib. 2. Sect. 3. cap. 5. angeführet wird, lautet n. 4, 5. im Zusammenhange folgendergestalt: Vici, in quibus nil est, quam vicinitas incolarum, sine ullo magistratu vel Rectore proprio, non sunt universitates; etsi forte res quasdam habeant communes, earumque respectu agere et conveniri possint, ut personæ: nam hoc de omnibus, qui rem habent communem, seu cum, seu sine societate, juris est notissimi. Atque in hoc ipso differunt a vicis Pagi (mittimus hic significationem, qua territoria Pagi dicuntur, ut Germani veteres Helvetiique in pagos dividebantur) quod Pagi certo regendi ordine consistant, seu per unum Rectorem vel paucos aut totius plebis suffragationem is ordo exerceatur.

§. 24.

Hier werden nun die bürgerliche Gesellschaften erkläret. Wenn nämlich mehrere Familien um der Sicherheit willen, auf die Art mit einander verbunden sind, daß sie eine gemeinschaftliche Regierung über sich angenommen: so befinden sie sich in einer bürgerlichen Gesellschaft (societate civili s. Civitate.) Damit, heists bei dem Herrn Verfaßer, die §. 23. erwehnte Gesellschaften desjenigen Nuz-

zens

zens, deßenthalben sie aufgerichtet worden sind, desto völliger geniesen mögten: so haben sie sowohl ihren Willen, als auch ihre Kräfte einer physischen oder sitlichen Person übergeben; und daher sind die bürgerliche Geselschaften oder Staaten entstanden und die daher entspringende Rechte werden bürgerliche Rechte genent. Man braucht nur den Herrn Verfaßer zu verstehen, um einzusehen, daß er eben den Begrif von der bürgerlichen Gesellschaft habe, den ich gegeben. Diesem zu Folge merke man, 1) daß der Herr Verfaßer durch eine physische Person dasjenige verstehe, was man im gemeinen Leben eine Person nennet. Ein jeder Mensch ist also eine physische Person. 2) Eine sitliche Person wird ein Mensch genent, in so fern er einen sitlichen Zustand hat, das ist, in so fern er gewiße Rechte besitzt (*). In so fern nun mehrere Menschen, um einerlei Absicht zu erhalten, einerlei sitlichen Zustand und einerlei Rechte haben, in so fern machen sie eine sitliche Person aus. In dieser Absicht nent man eine Geselschaft von mehreren Menschen, die einerlei Rechte haben, eine sitliche Person. Und in dieser Bedeutung wird das Wort von dem Herrn Verfaßer genommen, wenn er eine sitliche Person einer physischen Person entgegen setzt. Nämlich er verstehet durch eine sitliche Person einen Zusammenbegrif von mehreren Menschen, welche mit einander verbunden sind, um einen gemeinschaftlichen Endzweck zu

(*) Siehe Herman Friedr. Kahrels Recht der Natur Cap. III. von den verschiedenen Arten der natürlichen Rechte §. 5.

erhalten. Z. E. das hochlöbliche Collegium von den Herren Professoribus macht eine sitliche Person aus. 2) Merke man, was das heist, seinen Willen und seine Kräfte einem übergeben: α) **Seinen Willen in den Willen eines andern sezen,** heist, sich im Wollen nach dem Willen eines andern richten, oder die Bewegungs-Gründe zum Wollen aus dem Willen des andern hernehmen. Man spricht auch im gemeinen Leben: **Dein Wille sol mein Wille sein**, das heist: wenn ich etwas wil, so sol der Grund davon in deinem Willen zu suchen sein. Wer also seinen Willen in dem Willen eines andern setzt, trägt dem andern das Recht auf, über seinen Willen zu schalten und zu walten (*). β) **Seine Kräffte jemand übergeben** (vires suas in aliquem transferre) heist: jemand das Recht geben, über seine Kräfte nach Gefallen zu schalten und zu walten. Die Kräfte werden hier in einem so weiten Verstande genommen, daß auch äuserliche Vermögen hieher gehören. 3) Wenn also der Herr Verfaßer sagt, daß mehrere Familien entweder einer physischen oder sitlichen Person ihren Willen und ihre Kräfte aufgetragen: so ist der Verstand dieser, daß mehrere Familien entweder einer einzelen Person oder mehreren Personen zusammen genommen das Recht aufgetragen haben, über ihr Wollen und ihre Kräfte nach Gefallen zu schalten und walten

(*) Siehe PVFFEND. in Iur. N. & G. Lib. 7. cap. 2. §. 14. GROT. de I. B. & P. L. 2. c. 14. §. 1. TITIVS Obs. 559. und BARBEYRAC. ad Grot. l. c. n. 1.

ten (*). Weil nun derjenige, so ein Recht hat, über das Wollen und die Kräfte mehrerer vernünftigen Wesen nach Gefallen zu disponiren, eben dadurch das Recht hat, ihre Handlungen nach Belieben zu bestimmen: so ist offenbar, daß mehrere Familien, indem sie einer oder mehreren Personen das Recht aufgetragen, über ihr Wollen und ihre Kräfte nach Gefallen zu disponiren, zugleich einer oder mehreren Personen das Recht gegeben, ihre Handlungen nach Belieben zu bestimmen. Und weil dieses der Begrif ist, den der Herr Verfasser, §. 551, von der Regierung (imperio) hat: so erhellet, daß die mehrere Familien, welche sich in eine bürgerliche Gesellschaft begeben, einer oder mehreren Personen die gemeinschaftliche Regierung (imperium commune) aufgetragen. Folglich komt die Erklärung des Herrn Verfassers von der bürgerlichen Gesellschaft mit der Erklärung davon überein, die ich im Anfange dieses Absazes gegeben. Man vergleiche hiermit seinen §. 655. Ich habe bei meinen gegenwärtigen Erläuterungen dieses §. 24. mich nur bemühet, meinen Lesern einen deutlichen Begrif von der Erklärung des Herrn Verfassers von der bürgerlichen Gesellschaft beizubringen. Derowegen habe ich mich auch der Redensarten und Begriffe

(*) Siehe FRITSCHII jus publ. univerſ. §.III. p. 134, wo es heist: BODINVS dicit: Coronam non convenire duobus capitibus. Sciendum autem, imperantem eſſe aut perſonam phyſicam ſeu ſingularem, aut moralem, quam duæ aut plures perſonæ, quæ conjunctim poteſtatem civilem habent, unamque perſonam in exercitio imperii repræſentant, efficiunt.

des Herrn Verfassers bedienet. Die hierbei nötige Anmerkungen wil ich versparen, bis ich zu dem §. 655. u. f. komme. Z. E. 1) ob nothwendig mehrere Familien zu einer bürgerlichen Geselschaft erfodert werden; 2) ob eine bürgerliche Gesellschaft ohne die ehliche Gesellschaft möglich sei, welche z. E. blos aus Personen von einem Geschlechte bestünde. 3) ob man nicht einen Staat oder bürgerliche Geselschaft (civitatem) von einer Republik unterscheiden müsse. Siehe *Huber.* de jure Civitatis L. I. S. 11. cap 2 n. 18. it. Godofr. Ernest. *Fritschii* Ius publ. univ. & pragmaticum, prolegom. §. 2. 4) Daß eine bürgerliche Gesellschaft nicht allein durch ein Bündnis, sondern auch durch einen Krieg entstehen könne. 5) Wollen wir bestimmen, in wie weit der Wille der Unterthanen dem Willen des Landesherrn unterworfen sei u. s. w. Am Ende dieses Absazes ist nur noch zu merken, daß der Herr Verfasser durch das Wort, voluntas, nicht die Vermögen, dasjenige zu begehren, was man aus algemeinen deutlichen Begriffen als gut sich vorstelt, verstehe, wie das Wort sonst von den neuern Weltweisen genommen wird; auch nicht blos die Handlungen des Willens (voluntatis & noluntatis) oder das Wollen und Nichtwollen (volitiones & noliti ones), welche Begierden und Verabscheuungen sind aus algemeinen deutlichen Vorstellungen des Guten und des Bösen: sondern der Herr Verfaßer verstehet vielmehr durch voluntates die Begierden und Verabscheuungen überhaupt, in welcher Bedeutung das Wort auch öfters bei lateinischen

schen Schriftstellern vorkomt. Nur ist bekant, daß die neuere Weltweisen eine andere Sprache haben. Man vergleiche des Herrn Verfaßers §. 33, 34. Weil aber die Redensart: voluntates & vires suas in aliquem transferre, von dem berühmten Herrn Canz und andern Lehrern des Naturrechts in der Bedeutung genommen wird, in welcher sie der Herr Verfasser nimt: so kan man sagen, daß sie deswegen von unserm Herrn Verfasser unverändert beibehalten worden, damit man die andern Lehrer des Naturrechts desto besser verstehen mögte.

Anmerkung.

Hier wird bewiesen, daß mehrere Menschen eine sitliche Person ausmachen können. Weil ich aber sowohl in der Erklärung des Absazes, als oben schon diesen Beweis geführet habe: so habe ich hier weiter nichts zu bemerken, als, wenn der Herr Verfasser am Ende sagt, daß man nicht von einer physischen auf eine sitliche Persönlichkeit schliesen darf, so ist die Meinung diese, daß man nicht von einer physischen Person auf den Inbegrif mehrerer Personen, die in einer Geselschaft einerlei Rechte haben, schliesen darf, oder überhaupt, daß es sich von einer physischen Person auf eine jede bestimte sitliche Person nicht schliesen läst. Die erste Stelle, welche der Herr Verfasser hier aus Böhmers jure publico universali Lib. I. cap. 3. §. 1. anführet, ist die Erklärung von der bürgerlichen Geselschaft, welche gröstentheils mit unserer Erklärung überein komt. Darinne gehen wir aber von Böhmer ab, daß wir nicht behaupten, daß eine jede Republik durch ein Bündnis entstehen mus. Die andere

dere Stelle stehet bei dem Nicol. Hieron. Gundling in Iur. N. et Gent. Cap. III. de statu hominum diverso inprimis &c. §. 43. 46. wo es heist: Qui imperare aliis eorumque libertatem constringere satagit, caussam itidem in promtu habeat, necesse est. Caussa non vis est ac potentia, non divitiæ, nec ingenii quædam excellentia, sed consensus, qui nonnunquam potentiam, divitias & imperii jura prærogativa respicit. Consensus vel extorquetur ab alio, vel ex consideratione majoris periculi suadetur. Unde *imperium civile coortum est vel per vim, vel ex libera proprii juris renunciatione*. it. Cap. XXXV. de Civitate §. 1, 12: Civitas cœtus familiarum perfectus est, ut *sub eodem imperio* conjunctus securitate & sufficientia fruatur. Imperium civile, partim per vim, partim ex libera proprii juris renunciatione coortum est. Man vergleiche *Huber. de jure Civit.* L. I. S. 2. c. 2. n. 1. und *Fritschii jus publ. univ.* §. 2, 30. Die Stelle bei dem Georg Beyer in delineatione juris divini, naturalis & positivi universalis lautet Cap. XXIX, §. 2-9. folgendergestalt: Hæc (securitas) aliter obtineri non potest, quam multis hominibus perpetuo unitis. Pauci enim reprimendo multorum insultui non sufficiunt. Et unio temporalis post dissolutionem majoris dissidii occasionem præbet, cum familiaritas unitorum eorum bona & vires nocendi magis detexerit, quorum illa postea appetuntur, harum repressio immatura suscipitur. Ipsum quoque securitatis studium perpetuum est. Perpetua vero unio solo unitorum consensu firma esse nequit, nisi quid accedat, singulos recessuros ad perseverantiam cogens: quippe hanc impediunt, 1) diversitas inclinationum

et

et hebetudo dispiciendi, quid ad finem hunc sit utilius. 2) Torpor & aversatio ea, quæ toti corpori prosunt, cum aliqua molestia exequendi. 3) Pervicacia mordicus retinendi, quæ semel utcunque bona visa fuerunt. Non ergo aliud remedium superest, quam summam potestatem constituere, quæ malum præsens & in sensus incurrens infligere possit communi utilitati reluctantibus. Eamque tali autoritate instruere, ut quicquid illa circa rem communem voluerit, pro voluntate omnium sit habendum, & omnium vires ad ejus executionem applicendæ.

§. 25.

In dem sitlichen bürgerlichen Zustande läßt sich ein gedoppelter Zustand unterscheiden: 1) treffen wir in dem bürgerlichen Zustande eine Person an, welche das Recht hat, das freie Verhalten derer übrigen, zur Erhaltung der gemeinschaftlichen Sicherheit zu bestimmen §. 24, welche Person der Regent oder Landesherr (imperans) genent wird; 2) treffen wir auch in dem bürgerlichen Zustande solche Personen an, welche ihren Willen dem Willen des Landesherrn unterworfen haben, §. 24. Und diese werden Unterthanen (obtemperantes s. subditi) genent. Weil nun die Rechte, so der Landesherr, als Landesherr, hat, von den Rechten, so die Unterthanen haben, unstreitig unterschieden sind: so ist offenbar, daß der bürgerliche sitliche Zustand des Landesherrn von dem bürgerlichen sitlichen Zustande der Unterthanen verschieden sei §. 9. Dasjenige, was in dem bürgerlichen sitlichen Zustande stat findet, beziehet sich entweder auf den Zustand des Landesherrn, oder nicht. Im ersten Falle heist der bürgerliche Zustand ein öffentlicher, im andern Falle ein **Privatzustand**

stand. Also lebt der Landesherr in dem öffentlichen Zustande, und dahin gehören alle seine Rechte in Absicht auf die Unterthanen und ihre Verbindlichkeiten gegen den Landesherrn. Die Unterthanen hingegen, wenn sie nicht im Zusammenhang mit ihrem Landesherrn betrachtet werden, befinden sich in dem Privatzustande. Zu dem öffentlichen Zustande gehöret z. E. die Frage, ob der Landesherr das Recht Steuern zu fodern, das Recht über Leben und Tod (jus vitæ & necis) u. s. w. habe. Zu dem Privatzustande aber gehöret die Frage: Ob der eine Unterthan das Recht habe, von dem andern zu fodern, sein mit ihm aufgerichtetes Bündnis zu halten u. s. w. Es ist also klar, daß man in einer jeden bürgerlichen Gesellschaft den öffentlichen und Privatzustand von einander unterscheiden mus. Man vergleiche Part. spec. sect. 5. jur. publ. univ. Cap. I, de Civit. atque jur. publ. Civ. univ. in gen. §. 660. Cor. II, III. und §. 661.

§. 26.

Weil die Religion sehr viel zur Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft beiträgt (so unten erhellen wird): so ist es nötig, daß es in einer Republik Gesellschaften gebe, deren Endzweck die Religion oder der Gottesdienst ist. Eine solche Gesellschaft heist die **Kirche** (Ecclesia), und die Rechte, die daher entspringen, werden **Rechte der Kirche** (jura ecclesiastica) genent. Wenn eine Kirche in einer Republik sich befindet: so gehören die daher rührende Rechte entweder dem Landesherrn oder denen Unterthanen zu. Z. E. der Landesherr hat das Jus circa sacra. Die Unterthanen aber, so Mitglieder der Kirche sind, haben eine potestatem

eccle-

ecclesiasticam. Man vergleiche P. sp. Sect. VII. Ius Eccles. univ. §. 883, 886. Cor. II. u. s. w. Damit man nun auf einmal alle die Arten der Zustände und Gesellschaften, so wir erkläret haben, übersehen kan, wil ich folgende Tabelle hersezen:

Ein sitlicher Zustand wird durch Rechte bestimt. Diese fliesen

entweder aus dem Wesen der Dinge, | Der natürliche Zustand (*status naturalis*). Dieser begreift Rechte in sich, welche aus dem Wesen fliesen. Das Wesen wird

- entw. an sich betrachtet, | Der natürliche unbedingte Zustand (*status absolutus*). In diesem Zustande werden die Menschen betrachtet
  - entw. in Verhältnis gegen andere Menschen, | Der unbedingte geselschaftliche Zustand (*status socialis absolutus*).
  - oder nicht. | Der Zustand der Einsamkeit (*status solitudinis*).
- oder unter gewißen Umständen. | Der bedingte Zustand (*status hypotheticus*). Dieser fasset
  - entweder eine Geselschaft in sich | Der gesellschaftliche Zustand, (*status naturalis socialis*). Wo eine Geselschaft, da ist ein Endzweck. Dieser || ist
  - oder nicht.

oder nicht. | Der ausernatürliche Zustand (*status præternaturalis*).

ist

- entw. ein einfacher
  - eine einfache Gesellschaft (*societas simplex.*)
  - Hier ist der Endzweck
    - entw. die Zeugung der Kinder
      - Die ehliche Geselschaft (*societas connubialis*).
    - oder nicht. Folglich bestehet der Endzweck
      - entw in gewiße Dienstbarkeiten, so ein Mensch dem andern leisten sol.
        - Die herrschaftliche Geselschaft (*societas herilis*).
      - oder nicht. Also ist der Endzweck
        - entw. die Erziehung der Kinder
          - Die väterliche Gesellschaft (*societas paterna*).
        - oder nicht.
- oder ein zusammengesezter.
  - eine zusammengesezte Geselschaft (*societas composita*).
  - Diese ist
    - entw. eine kleinere, so nur aus mehrern von den bestimten einfachen Gesellschaften bestehet
      - Das Haus oder die Familie (*societas domestica*).
    - oder eine grösere, so aus mehreren Häusern bestehet. Diese haben sich mit einander vereiniget
      - entw. um eine gemeinschaftliche Sicherheit zu erhalten, und in diesem Falle haben sie
        - entw. einen gemeinschaftlichen Oberherrn angenommen.
          - Die bürgerliche Gesellschaft (*civitas*).
        - oder nicht.
          - Die Dörfer (*pagi & vici.*)
          - Die Anarchien (*anarchiæ*).
      - oder nicht. Und also ist der Endzwek
        - entw. die Religion
          - Die Kirche (*ecclesia*)
        - oder nicht.

Ich

Ich habe diese Tabelle nach dem Sinne des Herrn Verfassers eingerichtet. Ich habe hierbei nur zu bemerken, daß man nicht alle Begriffe, so wir in dieser Tabelle durch die Bestimmung herausgebracht haben, für richtige logische Erklärungen halten darf. Z. E. was den Begrif von der Kirche betrift, da ists eben nicht nothwendig, daß sich mehrere Familien in Absicht auf die Religion mit einander vereinigen. Wo nur mehrere einzele Personen, die die Religion zum Endzweck haben, sich mit einander vereiniget haben, da ist schon eine Kirche zu gedencken. Nichts destoweniger geben wir zu, daß eine jede Vereinigung mehrerer Familien, welche die Religion zum Endzwek haben, eine Kirche sei. Man vergleiche unsere Anmerkungen bei dem §. 26.

§. 27.

Wir haben oben §. 13. bestimt, wenn eher der sitliche Zustand ein natürlicher, und wenn eher er ein ausernatürlicher Zustand (status præternaturalis s. adventitius) genent werden mus. Daraus wird man mit leichter Mühe einsehen, in welchem Falle die von uns erklärte Gesellschaften, und die daher entspringende sitliche Zustände und Rechte natürlich, und in welchem Falle sie ausernatürlich sind. 1) Die ehliche Gesellschaft ist eine natürliche Gesellschaft, wenn nichts in ihr angenommen wird, so nicht aus dem Begriffe dieser Gesellschaft, entweder an sich oder unter gewißen Umständen betrachtet, folgt. Hingegen ist es eine ausernatürliche Gesellschaft, in so fern etwas in ihr angenommen

wird, so nicht aus dem Begrif der ehlichen Gesellschaft fliest. In so fern also in dieser Gesellschaft Personen verschiedenen Geschlechts sind, die mit einander Kinder zeugen wollen, u. s. w. in so fern ists eine natürliche Gesellschaft. In so fern aber der Mann über die Frau, ohne vorhergehendes Bündnis, die Herrschaft hat, u. s. w. ists eine ausernatürliche Gesellschaft. Im ersten Falle ist der sitliche Zustand der Verehlichten ein natürlicher Zustand, und die daher entspringende Rechte sind natürliche Rechte. Im andern Falle aber ist ihr Zustand ausernatürlich, und die Herrschaft des Mannes über die Frau ein ausernatürlich Recht. 2) Die väterliche Gesellschaft ist eine natürliche Gesellschaft, in so fern die Eltern die Erziehung ihrer Kinder zum Endzweck haben, und alle diejenigen rechtmäßigen Mittel zu ergreifen befugt sind, wodurch dieser Endzweck erhalten werden kan. Hingegen ist es eine ausernatürliche Gesellschaft, in so fern behauptet wird, daß der Vater ohne Unterschied das Recht über das Leben und den Tod der Kinder habe u. s. w. Kurz: Man braucht nur das Naturrecht mit dem jure positivo zu vergleichen: so ist man im Stande, das natürliche von dem ausernatürlichen in allen diesen Gesellschaften und Zuständen zu unterscheiden.

Anmerkung.

Der Herr Verfasser bemerkt hier die Verwirrung, welche in Absicht auf den natürlichen Zustand stat findet. Grotius de I. B. & P. setzt den natür-

natürlichen Zustand dem gesellschaftlichen entgegen. Dieses komt daher, weil Grotius nur den unbedingten natürlichen Zustand (statum naturalem absolutum) einen natürlichen Zustand nent. Weil wir aber oben bewiesen haben, daß auch ein natürlicher bedingter Zustand möglich, und dieser ein gesellschaftlicher sein kan: so erhellet, daß man den natürlichen Zustand weiter ausdehnen mus, als es vom Grotius geschehen. Wir brauchen also nicht, mit ihm und andern Lehrern des Naturrechts zu behaupten, daß man, so bald man neue Rechte durch gewiße einzelne Handlungen erhält, aus dem natürlichen Zustande heraus gehe. Man spricht ja auch von einem natürlichen ehlichen Zustande (statu matrimoniali naturali) u. s. w. wenn gleich dieser Zustand nicht ein unbedingter natürlicher Zustand ist, sondern gewisse einzelne Handlungen voraus sezt. Der Herr Verfaßer folget gröstentheils dem Pufendorf und Christ. Thomasius. Lezterer macht diese Eintheilung auf folgende Art:

Status
est
- l. naturalis
  - l. naturalis
  - l. socialis
    - l. naturalis.
    - l. civilis.
      - l. naturalis
      - l. adventitius.
- l. belluinus.

Hierbei ist zu merken, 1) behaupten wir nicht mit dem Thomasius, daß der bürgerliche ausernatürliche Zustand (status civilis adventitius) zum Geschlechte den natürlichen Zustand habe. 2) Wir sezen auch den natürlichen Zustand eines Menschen überhaupt dem viehischen nicht entgegen. Der viehische Zustand des Menschen bestehet in dem Zusammenbegriffe dererjenigen Bestimmungen, welche der Mensch mit dem Viehe gemein hat. Weil nun diese mit zu dem natürlichen Zustande des Menschen gehören: so ist klar, daß der viehische Zustand desselben ein natürlicher Zustand sei. Wenn man aber auf den sitlichen natürlichen Zustand des Menschen siehet: so geben wir zu, daß der viehische Zustand desselben diesen Namen nicht verdienet, indem er zu dem natürlichen nichtsitlichen Zustande gehöret. 3) In so fern kommen wir mit dem Thomasius überein, daß wir auch einen natürlichen geselschaftlichen und bürgerlichen Zustand behaupten. Beiläufig ist zu merken, daß viele Lehrer des Rechts der Natur den ausernatürlichen Zustand (statum adventitium s. ascititium s. artificialem) in einem so weiten Verstande nemen, daß so gar auch ein jeder bedingter natürlicher Zustand diesen Nahmen bekomt. Sehet Heinrich Köhlers Jus Nat. Exercit. V. de jure læsi in lædentem connato in statu naturali, §. 888. p. 162. Gundlings Jus N. und Hobbes de Cive. Canzens disciplinas morales omnes. u. s. w.

§. 28.

§. 28.

Wer eine philosophische Wissenschaft liefern wil, der mus die Bestimmungen der Dinge aus ihren algemeinen Begriffen herleiten. Siehe §. 31. Weil wir nun hier mit einer philosophischen Wissenschaft zu thun haben: so ist klar, daß wir die angeführten Geselschaften, Zustände und Rechte aus ihrem algemeinen Begriffe erklären müßen. Weil ferner dasjenige natürlich heist, so aus dem Begriffe einer Sache folgt §. 11: so erhellet, daß wir an diesem Orte nur dasjenige erklären müssen, was in den benenten Geselschaften, Zuständen und Rechten natürlich ist. Das ausernatürliche (adventitium) verspricht der Herr Verf. zu einer andern Zeit zu erklären, und er hat dieses sein Versprechen zum Theil erfüllet, indem er uns die ersten Anfangsgründe des bürgerlichen juris positivi in einer zusammenhangenden Ordnung geliefert. Nun schreiten wir zu dem zweiten Hauptstücke der vorläufigen Abhandlung des Natur- und Völkerrechts.

Zwei-

Zweites Hauptstück des Vorberichts des Natur= und Völkerrechts.

Zweites Hauptstück des Vorberichts des Natur- und Völkerrechts.

Von dem Natur- und Völkerrechte überhaupt betrachtet und dessen verschiedenen Eintheilungen.

Ad §. 29.

Es ist nicht des Herrn Verfassers Absicht, hier in diesem Hauptstücke alles dasjenige vorzutragen, was von dem Natur- und Völkerrechte überhaupt gesagt werden kan. Nein. Dieses gehöret vielmehr in unsern Lehrbegrif selbst. Hier handelt der Herr Verfasser nur viererlei ab: 1) Gibt er uns einen Begrif von der natürlichen Rechtsgelahrheit überhaupt, was sie sei, und worinne ihre Natur bestehe §. 29-31. 2) Zeigt er die Methode an, nach welcher er diese Wissenschaft abhandeln wil, §. 32. 3) Erkläret er die verschiedenen Theile derselben, und den Inhalt seines Buchs, §. 33-45. Und endlich 4) wird der Nutze dieser Wißenschaft dargethan, §, 46-50.

Ad §. 30.

Wenn wir die natürliche Rechtsgelahrheit ordentlich erklären sollen: so ist nötig, daß wir uns

erst einen deutlichen Begrif von der Rechtsgelahrheit überhaupt machen. Diesem zu Folge wird in diesem Absaze die Rechtsgelahrheit überhaupt erkläret. Es heist: Die Rechtsgelahrheit (jurisprudentia) ist eine Wißenschaft von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freie Handlungen. Hier ist also auf zweierlei Achtung zu geben: 1) Der Gegenstand der Rechtsgelahrheit (objectum jurisprudentiæ) sind α) die sitlichen Geseze, und β) die Anwendung derselben auf einzelne freie Handlungen. 2) Nicht eine jede Erkentnis von den Gesetzen und ihrer Anwendung, auch einzelnen freien Handlungen, kan eine Rechtsgelahrheit genent werden. Nein. Sol eine Erkentnis diesen Namen verdienen: so muß es eine Erkentnis aus gewissen Gründen sein, das ist, eine Wißenschaft. Hierbei ist zu merken: α) das Wort Wissenschaft wird von den neuern Weltweisen sowohl im weitern, als auch im engern Verstande genommen. Im weitern Verstande nimt man das Wort Gewisheit in der Erklärung des Worts *Wißenschaft* so weit, daß es nicht allein das apodiktische Gewiße, sondern auch das sitlich Gewiße unter sich begreift. In dieser weiten Bedeutung wird die geoffenbarte Gottesgelahrheit und die bürgerliche wilkürliche Rechtsgelahrheit auch eine Wissenschaft genent. Und in eben dieser Bedeutung nennen wir die Rechtsgelahrheit überhaupt eine Wißenschaft. Nimt man aber das Wort *Wißenschaft* im engern Verstande: so werden hierzu apodiktisch gewisse Gründe erfodert; und in dieser strengen Bedeutung können

nen wir nicht die Rechtsgelahrheit überhaupt eine Wißenschaft nennen, indem sie auch die bürgerliche würkliche Rechtsgelahrheit unter sich begreift, welche, wie verständige Rechtsgelahrte wißen, nicht eine Wissenschaft im strengen Verstande genent werden kan. β) Weil das Wort Wissenschaft so wohl objective, als auch subjective genommen wird: so kan man auch die Rechtsgelahrheit in diesem doppelten Verstande nemen. a) Die Rechtsgelahrheit, objective genommen, ist der Zusammenbegrif derer Wahrheiten, welche auf die Gesetze und ihre Anwendung auf einzelne freie Handlungen gehen, in so fern diese Wahrheiten mit einander verknüpft sind. Hier betrachtet man nicht die Rechtsgelahrheit in einem gewissen Subjekt, wie sie in dem Ulpiano, Paulo u. s. w. existiret, sondern auser einem jeden Subjekt, oder an sich. b) Die Rechtsgelahrheit subjective genommen, ist eine Fertigkeit aus gewissen Gründen die Gesetze und ihre Anwendung auf einzelne freie Handlungen herzuleiten. Hier betrachtet man die Rechtsgelahrheit in einem gewissen Subjekt. Wer also auf den Namen eines Rechtsgelahrten einen Anspruch machen wil, der muß aa) eine Erkentnis von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freie Handlungen besitzen. bb) Muß er eine Erkentnis von denen gewissen Gründen (principiis certis) haben, woraus seine Erkentnis von den Gesetzen und ihrer Anwendung auf einzelne freie Handlungen hergeleitet werden kan. cc) Muß er im Stande sein, aus denen bestimten gewissen Gründen die Gesetze und ihre Anwendung auf einzelne freie

Handlungen richtig herzuleiten. Es ist also nicht genug, daß er eine Erkentnis von den Gesetzen hat, und wie sie auf unsere freie Handlungen angewendet werden sollen; und von denen gewißen Gründen, woraus dieses hergeleitet werden sol. Nein. Er mus noch auser dem den Zusammenhang, die Verknüpfung seiner gewißen Gründe mit denen Säzen, die er behauptet, deutlich einsehen. Er mus im Stande sein, deutlich zu zeigen, wie die Gesetze und ihre Anwendung auf unsere Handlungen aus den bestimten gewißen Gründen folgen. dd) Mus er hierinne eine Fertigkeit besitzen. Wer diesen Begrif des Rechtsgelahrten gehörig überlegt, wird mir ohne Schwierigkeit einräumen, daß viele Leute Rechtsgelahrten genent werden, die diesen Nahmen nicht verdienen. Was den Redegebrauch in Absicht auf die Erklärung der Rechtsgelahrheit, betrift, so finden wir, daß die grösten Rechtsgelahrten mit dem Herrn Verfaßer übereinstimmen. Siehe *Heineccii* clem. jur. civil. L. I. Tit. I. Hiermit komt auch die Erklärung *Ulpiani* l. 10. ff. §. 2. de I. & I. überein, wenn er die Rechtsgelahrheit eine Erkentnis götlicher und menschlicher Dinge nent, in so fern sie auf das rechtmäsige und unrechtmäsige gehet. Das Geschlecht (genus) in dieser Erklärung ist der Begrif der Stoiker von der Weltweisheit, welche sie durch eine Erkentnis götlicher(*) und menschlicher Dinge und ihrer Ursachen

(*) Durch die götlichen werden die götliche natürlichen Dinge verstanden: Siehe XENOPHON L. I. C. II. memora-

chen erklären. Und also ists eben so viel, als wenn Ulpian die Rechtsgelahrheit durch eine Weltweisheit des rechtmäsigen und unrechtmäsigen (philosophiam justi & injusti) erkläret hätte. Weil nun die Weltweisheit hier vor eine Art der Erkentnis (pro modo cognoscendi) genommen wird und also mit der Wissenschaft übereinkomt: so wil der Ulpian sagen, daß die Rechtsgelahrheit eine Wissenschaft des rechtmäsigen und unrechtmäsigen sei. Wenn ich aber bestimmen sol, welche Handlungen rechtmäsig oder unrechtmäsig sind: so mus ich erst eine Erkentnis von den Gesezen haben, und zweitens mus ich die Geseze auf die freie Handlungen anzuwenden wissen. Hieraus ist klar, daß die Erklärung Ulpians von der Rechtsgelahrheit, welche L. I. pr. ff. tit. de I. & I. vorkomt und von dem Herrn Verfasser angeführet wird, ebenfals mit unserer Erklärung übereinstimt, wenn er sie eine Kunst des billigen und guten nennet. (*) Es

 ist

memorabil. Socr. it. BYNCKERSHOEK Lib. 4. oper. C. 15. Daher wurden auch die Naturlehrer, wie ISIDORVS berichtet, vor Zeiten Gottesgelahrte genent. Die Ursache ist diese, weil die Stoiker Gott und die Natur vor einerlei hielten.

(*) ULPIANI Worte sind diese: Iuri operam daturus prius nosse oportet, unde nomen juris descendat. Est autem a justitia appellatum. Nam, ut eleganter CELSVS desinit, jus est ars boni & æqui. Der Zusammenhang dieser Gedanken wird von dem Scholiasten bei dieser Stelle auf folgende Art gezeigt: Collectio ULPIANI talis est: Ars omnis a subjecto, quod tractat, denominanda. Ius est ars boni & æqui & consequenter justitiæ. Est igitur jus a justitia appellandum vel appellatum.

ist in dem vorigen Jahre zu Leipzig eine Abhandlung heraus gekommen, so die Aufschrift führet: D. Caroli Ferd. *Hommelii*, supremæ curiæ advocati, propositum de novo systemate juris naturæ & gentium ex sententia veterum ICtorum concinnando; sive de jure, quod natura omnia animalia docuit, commentatio. Der Herr Verfaßer hat daselbst, Lib. I. §. 105-110, besondere Gedanken von dem Billigen und Guten, wie sie von einander unterschieden werden sollen. Ich wil seine eigene Worte hersetzen: In bonæ fidei judiciis i. e. in iis, quæ stricto juri sunt contraria, nemo ignorat formulam ita se habuisse: *Quod æquius melius.* Credimusne, hac formula duo verba ejusdem plane potestatis jungi? Minime vero: non enim otiosis nostri verbis delectantur. Existimandum ergo est, disjungenda illa verba esse hac ratione, ut unum eorum, nimirum *æquius* ad gentium jus, alterum vero, *melius* ad naturale referatur: æquum enim ad jus gentium pertinere, mihi fit probabile ex lege quadam Digestorum, in qua *Paulus* ICtus, omnis istius triplicis juris mentionem reddit. Quoties, inquit, (*) *æquitas* aut desiderii *naturalis* ratio, aut dubitatio *juris* moratur (id autem est jus civile): justus decretis res temperanda est - - - Restat, ut quid *bonum* denotet, explicemus. Id verbum autem ICti de naturæ institutis solent usurpare. Nam, ut superius disputavimus, jus naturæ, quod utile sive quod bonum cuique videtur, sibi propositum habet. Clarum autem est, bona & utilia eadem esse &c. Wir werden noch

(*) L. 85. D. de R. I.

noch in diesem Hauptstück zeigen, in welcher Bedeutung das Natur- und Völkerrecht von dem gelehrten Herrn Verfaßer genommen wird. Unten aber werden wir erst im Stande sein, seine Begriffe von dem æquo und bono zu beurtheilen.

Nachdem der Herr Verfaßer in diesem Absaze die Rechtsgelahrheit erkläret und den Redegebrauch dargethan: so sezet er die Theile dieser Wißenschaft aus einander. Die Rechtsgelahrheit ist eine Wißenschaft von denen Gesezen und ihrer Anwendung auf einzelne freie Handlungen. Es ist aus dieser Erklärung offenbar, daß es zweene Theile oder zwei Hauptstücke von der Rechtsgelahrheit gebe. Der erste Theil handelt von den sitlichen Gesezen, und der andere Theil von der Anwendung derselben auf einzelne freie Handlungen. Jener heist die Rechtswißenschaft oder Rechtsklugheit (jurisſcientia ſ. jurisperitia) und dieser wird die Rechtsgelahrheit im engern Verstande (jurisprudentia ſtricte ſic dicta) oder wie Gundling spricht, die gerichtliche Rechtsgelahrheit (jurisprudentia judicialis) genent. Man siehet leicht ein, warum Gundling die Rechtsgelahrheit im engern Verstande eine gerichtliche Rechtsgelahrheit nennet. Denn die Rechtsgelahrheit im engern Verstande handelt von der Anwendung der Geseze auf einzelne freie Handlungen, und dieses ist eben dasjenige, womit man sich im Gerichte beschäftiget, wenn man daselbst denen Menschen ihre Handlungen zurechnet. Es ist aus dem Begriffe der Rechtsgelahrheit klar, daß derjenige, so die Rechtsgelahrheit erklären wil, die

 beiden

beiden angeführten Theile insonderheit abzuhandeln, und auseinander zu sezen verbunden sei. Weil die Rechtswißenschaft und die Rechtsgelahrheit im engern Verstande zwei wesentliche Theile von der Rechtsgelahrheit überhaupt sind: so erhellet, daß man irren würde, wenn man sie für zwo Arten der Rechtsgelahrheit hielte.

Ad §. 31.

In diesem Absaze komt zweierlei vor: 1) die Erklärung einer philosophischen Wißenschaft und 2) die Erklärung der philosophischen Rechtsgelahrheit. Was das erste betrift, heist eine philosophische Wißenschaft eine solche Wißenschaft von den Bestimmungen der Dinge, welche aus ihren algemeinen Begriffen hergeleitet wird. Es ist ausgemacht, daß die Vernunftlehre, Metaphysik, Mathematik u. s. w. zu den philosophischen Wißenschaften gehören, und man wird finden, daß man hier die Bestimmungen der Dinge aus ihren algemeinen Begriffen herleitet. Z. E. in der natürlichen Gottesgelahrheit, so ein Theil der Metaphysik ist, schliest man aus dem Begriffe von GOt und seinen Eigenschaften, und man bekomt auf diese Art eine Wißenschaft von den Bestimmungen GOttes. Wenn ich beweisen wil, daß GOt almächtig sei: so mache ich mir einen Begrif von GOt und von der Almacht. Ich erkläre GOt durch das allervolkommenste Wesen und die Almacht durch ein Vermögen alle mögliche Dinge zur Würklichkeit zu bringen. Wenn ich nun aus diesen beiden Begriffen fortschliese; so bekomme

ich

ich eine Wißenschaft von der Allmacht GOttes, so aus den Erklärungen fließt. Wer also eine philosophische Wißenschaft abhandelt, der fähret in der Zergliederung seiner Säze so lange fort, bis er auf algemeine deutliche Begriffe und Erklärungen komt. Es ist hieraus offenbar, α) daß er nicht den Glauben als einen Grund (principium), worauf er sein Lehrgebäude bauet, annimt; und in so fern komt der Herr Profeßor Baumgarten mit unserm Herrn Verfaßer überein, wenn er eine philosophische Wißenschaft (philosophiam pro certa scientia sumtam) durch eine Wißenschaft der Beschaffenheiten (qualitatum) der Dinge erkläret, welche ohne Glauben erkant werden können. β) Sol es eine philosophische Wißenschaft im strengsten Verstande sein: so darf man nicht einmal Erfahrungssäze als Gründe annemen. Siehe des scharfsinnigen Herrn Profeßor Sim. Gabr. Succovs Meditationes quasdam de philosophia morali §. III. p. 4. wo es heist: Ea demum, accurate loqui si volueris, philosophice cognoscimus, quæ per rationes plene sufficientes cognoscimus h. e. ex primis rerum notionibus ipsis derivare valemus. Und in der beigefügten Anmerkung (b) sezt er dieses weiter auseinander, wenn er spricht: *Scientia subjective* sumta generatim est cognitio per rationes sufficientes; caussas dixerunt veteres. Ratio autem sufficiens est vel absolute vel respective tantum talis: qua de re in ontologicis. Hinc *scientia* vel *plena* est vel *minus plena*. *Plena*, perfecta, *philosophica* non subsistit in analysi rationum, donec ad primas pervenerit notiones. Hinc perfecta non est scientia,

quæ

quae experientias subinde adhibet principiorum loco. Vid. perill. *Bilfingeri* Diss. de axiomatis philosophicis §. 26. not. *. Experientiae enim licet indubia praestent principia, non adhibentur tamen, nisi in subsidium. Theologia revelata commode satis vocatur scientia; sed quum in fidem tandem resolvat conclusiones suas: patet ratio, cur philosophicis scientiis adnumerari nequeat. **Zweitens**, weil wir nun so wohl die Rechtsgelahrheit überhaupt, als auch eine philosophische Wissenschaft erkläret haben: so sind wir leicht im Stande, die philosophische Rechtsgelahrheit zu erklären. Die Rechtsgelahrheit ist eine **Wissenschaft** von den Gesetzen und deren Anwendung auf einzelne freie Handlungen §. 30. In dieser Erklärung bestimmen wir das Wort **Wissenschaft**. Diese ist entweder eine philosophische, oder nicht. Im ersten Falle haben wir die **philosophische Rechtsgelahrheit** (jurisprudentiam philosophicam) und im andern Falle komt die **wilkürliche Rechtsgelahrheit** (jurisprudentia positiva) heraus. Die philosophische Rechtsgelahrheit heist sonst die **natürliche Rechtsgelahrheit** (jurisprudentia naturalis) **oder** das **Naturrecht** (jus naturale). **Und diesen Saz können wir als einen Lehrsaz ansehen, den wir auf folgende Art beweisen:**

Eine jede Wissenschaft, welche mit solchen Bestimmungen der Dinge zu thun hat, die aus den ersten Begriffen der Dinge folgen, hat solche Bestimmungen zum Gegenstande, welche aus dem Wesen der Dinge fliesen.

Nun ist aber die philosophische Rechtsgelahrheit

heit eine solche Wissenschaft, welche mit Bestimmungen der Dinge zu thun hat, die aus den ersten Begriffen der Dinge folgen:

Folglich ist die philosophische Rechtsgelahrheit eine Wissenschaft, welche solche Bestimmungen zum Gegenstande hat, welche aus dem Wesen der Dinge folgen.

Der Obersaz ist aus der Erklärung des Wesens begreiflich §. 11. Der Untersaz ist daher klar, weil die philosophische Rechtsgelahrheit eine philosophische Wissenschaft ist, und diese mit denenjenigen Bestimmungen der Dinge zu thun hat, welche aus den ersten Begriffen der Dinge folgen.

Eine jede Wissenschaft, welche solche Bestimmungen zum Gegenstande hat, welche aus dem Wesen der Dinge folgen, kan natürlich genent werden.

Nun ist aber die philosophische Rechtsgelahrheit eine solche Wissenschaft, welche Bestimmungen zum Vorwurf hat, die aus dem Wesen der Dinge folgen:

Folglich kan die philosophische Rechtsgelahrheit eine natürliche (Rechtsgelahrheit) genent werden.

Man kan den Beweis auch kurz so führen:

Wenn die philosophische Rechtsgelahrheit die Geseze und ihre Anwendung aus dem ersten Begriffe oder dem Wesen der Dinge herleitet: so folgt, daß sie eine natürliche Rechtsgelahrheit sei.

Nun ist das erste,

Folglich auch das lezte wahr.

Die

Die Folge des Obersatzes ist aus dem §. 11. erweislich. Man kan auch sehr leicht beweisen, daß der Saz schlechthin umgekehret werden kan, daß nämlich die natürliche Rechtsgelahrheit eine philosophische sei. Denn eine natürliche Rechtsgelahrheit mus die Gesetze und ihre Anwendung auf einzelne freie Handlungen aus der Natur, das ist, aus dem Wesen oder dem ersten Begriffe der Dinge herleiten §. 11. Folglich ist sie eine philosophische Rechtsgelahrheit.

I. Zusaz.

Weil die philosophische Rechtsgelahrheit eine Wissenschaft von den Gesezen und ihrer Anwendung auf einzelne freie Handlungen ist, so aus den ersten Begriffen der Dinge hergeleitet wird: so ist klar, daß derjenige, so diese Wissenschaft abhandeln wil 1) die ersten Begriffe der Dinge aus einander sezen mus; 2) ist er verbunden aus diesen ersten Begriffen der Dinge die Geseze herzuleiten oder das rechtmäsige (justum & honestum) zu bestimmen; und endlich mus er 3) aus den ersten Begriffen der Dinge zeigen, wie die Gesetze auf einzelne freie Handlungen angewendet werden sollen. In der Lehre von der Zurechnung unserer freien Handlungen werden wir zeigen, wie die Geseze auf unsere freie Handlungen müssen angewendet werden.

II. Zusaz.

1) Weil die natürliche Rechtsgelahrheit aus den ersten algemeinen Begriffen ihre Säze herleitet

leitet und dasjenige, so aus dem algemeinen Begriffe einer Sache folget, von allen Dingen einer und derselben Art gilt: so erhellet, daß die natürliche Rechtsgelahrheit algemein sei. 2) Das natürliche Recht leitet ihre Säze aus dem ersten Begriffe der Dinge her. Dieser wird entweder an sich betrachtet oder in so fern er durch zufällige Merkmale mehr bestimt wird §. 11. Zus. 1. Im ersten Falle ist es ein unbedingtes und im andern Falle ein bedingtes natürliches Recht §. 11. Zus. 1. Und weil das unbedingt-natürliche nothwendig und das bedingt-natürliche zufällig ist §. 11. Zus. 1, 2; so erhellet, daß das natürliche Recht auch in ein nothwendiges und zufälliges eingetheilet werden kan. Nämlich das unbedingte natürliche Recht ist nothwendig und das bedingte ist zufällig. Das bedingte zufällige Recht der Natur zeiget aus dem Begriffe einer Sache, daß sie nur unter gewißen Umständen gute oder böse Folgen habe und also nur unter gewißen Umständen rechtmäsig oder unrechtmäsig sei. Hingegen das unbedingte nothwendige natürliche Recht zeiget aus dem Begriffe einer Sache, an sich betrachtet, daß sie gute oder böse Folgen habe, und also rechtmäsig oder unrechtmäsig sei.

Anmerkung.

Es wird hier angemerkt, daß man das Wort philosophische oder natürliche Rechtsgelahrheit in dem weiten Umfange nimt, in dem es von dem berühmten gewesenen Syndico zu Lübek Benedict, Winkler Lib. 11, Princip. jur. c. 9. genommen

men worden. Von den verschiedenen Bedeutungen des Worts Naturrecht werde ich noch in diesem Hauptstücke handeln.

Ad §. 32.

Hier zeigt der Herr Verfaßer zweitens die Methode an, wie das natürliche Recht abgehandelt werden muß. Weil dasjenige, so von einem Dinge überhaupt gilt, auch von einer jeden seiner Art gelten mus: so erhellet, daß dasjenige, so von der Rechtsgelahrheit überhaupt §. 30. gesagt worden, auch von der natürlichen oder algemeinen gesagt werden mus. Man siehet hieraus ein, wie man die natürliche Rechtsgelahrheit abzuhandeln verbunden ist. Nämlich man mus 1) die algemeine Rechtswissenschaft (juris scientiam universalem) und 2) die algemeine Rechtsgelahrheit im engern Verstande (jurisprudentiam stricte sic dictam) erklären und beweisen. Den Nuzen von dieser Eintheilung wird die Abhandlung selbst lehren. Hierbei habe ich zweierlei zu bemerken: α) Der erste Ausdruck in diesem Absaze ist unbestimt, wenn es heist: Von dem Geschlechte zu einer Art läst sich immer richtig schliesen: denn es ist aus der Vernunftlehre bekant, daß man nicht von dem Geschlechte zu einer Art bestimt schliesen darf. Der Verstand aber der Worte des Herrn Verfassers ist dieser, daß dasjenige, so von dem Geschlechte überhaupt oder algemein gilt, auch von einer jeden Art gelten mus, und dieses hat seine Richtigkeit. β) Wenn der Herr Verfasser die Zerlegung der Rechtsgelahrheit in die Rechtswissenschaft

schaft und Rechtsgelahrheit im engern Verstande eine Eintheilung (divisionem) nent: so mus man hier nicht eine logische Eintheilung verstehen; denn hierzu wird erfordert, daß ein Geschlecht in seine Arten zerlegt wird. Die Rechtswißenschaft aber und die Rechtsgelahrheit im engern Verstande sind keine Arten, sondern wesentliche Theile der Rechtsgelahrheit überhaupt. Woraus klar ist, daß diese Eintheilung der Rechtsgelahrheit eine Zerlegung eines Begrifs in seine Merkmale sei.

Ad §. 33.

Drittens kommen in diesem Hauptstücke die besondere verschiedene Theile der algemeinen Rechtsgelahrheit vor. Die algemeine Rechtsgelahrheit ist eine philosophische Wißenschaft von den Gesezen und ihrer Anwendung auf einzelne freie Handlungen §. 31. So vielerlei verschiedene Arten der natürlichen Geseze es gibt, so viele verschiedene Theile der natürlichen Rechtsgelahrheit können gedacht werden. So vielerlei verschiedene Arten aber der natürlichen Geseze es gibt, so viele verschiedene Arten der natürlichen Rechte finden stat. Folglich können so viele verschiedene Theile der natürlichen Rechtsgelahrheit gedacht werden, als man verschiedene Arten der Rechte hat. Weil nun die verschiedene Arten der natürlichen Rechte die verschiedene natürliche sitliche Zustände hervorbringen: so ist offenbar, daß so viele Theile der algemeinen Rechtsgelahrheit gedacht werden können, als es verschiedene Arten des natürlichen sitlichen Zustandes gibt.

Ad §. 30.

Wenn man die verschiedene Theile der algemeinen Rechtsgelahrheit bestimmen wil: so mus man auf die verschiedene sitliche natürliche Zustände Achtung geben §. 33. Der sitliche natürliche Zustand ist entweder ein unbedingter oder ein bedingter §. 14. Und jener ist entweder ein Zustand der Einsamkeit oder ein unbedingter geselschaftlicher Zustand §. 15. Die natürliche Rechtsgelahrheit, in so fern sie auf den natürlichen Zustand der Einsamkeit gehet, wird von dem Herrn Verfasser die Ethik (theoria ethices) oder die philosophische Moral (Sittenlehre) genent. Der Redegebrauch wird daher bewiesen, weil alle davor halten, daß diese Wißenschaft die Mittel lehret, wodurch die Tugenden ausgeübet werden sollen. Um den Zusammenhang hier einzusehen, mus man erst wissen, was die Ethik nach der Meinung des Herrn Verfaßers abhandelt. Weil sie eine Wissenschaft ist, die blos auf den Zustand der Einsamkeit gehet: so enthält sie nur die Pflichten gegen GOt und uns selbst. Weil nun die Pflichten gegen GOt und uns selbst als Mittel anzusehen, wodurch wir die Pflichten und Tugenden gegen andere Menschen ausüben: so erhellet, daß die Ethik eben deswegen, weil sie eine Wissenschaft von unseren Pflichten ist, in so fern wir uns in dem Zustande der Einsamkeit befinden, die Mittel zu Tugenden in sich enthalte. Und also wil der Herr Verfasser sagen, daß seine Erklärung von der Ethik mit der Erklärung derer übrigen, welche behaupten,

haupten, daß die Ethik Mittel zu Tugenden lehre, übereinkomme. Ehe ich diesen Absaz des Herrn Verfaßers beurtheilen kan, mus ich erst den gewöhnlichen Begrif der mehresten neueren Weltweisen von der Ethik untersuchen. Man pflegt die Ethik oder philosophische Moral von dem natürlichen Rechte im engern Verstande auf diese Art zu unterscheiden, daß dieses die Tugenden als Endzwecke, jene aber die Mittel lehre, wodurch diese Endzwecke erhalten werden sollen. Sie sehen das natürliche Recht als die Theorie, und die Ethik als die Praxin an. Jenes sol uns lehren, was zu thun und zu unterlassen sei; diese aber sol uns zeigen, wie unsere Handlungen eingerichtet werden müssen, damit dem Naturrechte ein Gnüge geschehe. Das natürliche Recht, heists, erkläret und beweiset die Sitlichkeit, die Güte und Bosheit der menschlichen Handlungen. Die Ethik aber gibt die Bewegungsgründe an die Hand, wodurch unsere Erkentnis von den Gesezen und Pflichten lebendig gemacht wird. Siehe des Freiherrn von Wolfs Iur. Nat. Part. I, am Ende der Vorrede, und seine Log. maj. disc. præl. Cap. III. §. 68.

Allein, meiner Einsicht nach, entstehet aus dieser Eintheilung eine grose Verwirrung. 1) Wenn man behauptet, daß das Naturrecht eine Wissenschaft von der Güte und Bosheit der freien Handlungen, und die Ethik mit den Bewegungsgründen zu thun habe: so ist man nicht im Stande, diese beide Wissenschaften gehörig von einander zu unterscheiden. Was sind Bewegungsgründe zu Tugenden? Algemeine deutliche Vorstellungen des

Guten und des Bösen oder der Güte und Bosheit freier Handlungen. Weil nun in dem Rechte der Natur algemeine Erklärungen und Beweise von der Güte und Bosheit der freien Handlungen vorkommen: so mus man behaupten, daß auch diese Wissenschaft mit Bewegungsgründen zu thun habe. Worinne bestehet denn nun der Unterschied zwischen dem Naturrechte und der Ethik? Es ist wahr, man pflegt in der Ethik die Bewegungsgründe zu Tugenden zu häufen; im Rechte der Natur kommen sie sparsamer vor. Hier beweiset man die Sitlichkeit unserer Handlungen mehrentheils aus einem Grunde (medio termino); in der Ethik aber führet man oft an einem Orte sehr viele Gründe an, woraus die Sitlichkeit der Handlungen hergeleitet wird. Allein, ich solte kaum vermuthen, daß man darinne den Unterscheid zwischen dem Naturrecht und der Ethik setzen wolte, daß jenes wenigere, dieses aber mehrere Bewegungsgründe zu Tugenden, an einem Orte, lehrete. Die geometrische Wahrheiten können auch öfters aus sehr vielen verschiedenen Gründen (mediis terminis) hergeleitet werden; wer in aller Welt aber wolte deswegen einen besondern Theil der Meskunst machen, worinne man diejenige Wahrheiten, so in einem Theile auf eine Art bewiesen würden, aus vielen verschiedenen Gründen, auf vielerlei Art, herleitete, der nur als eine Vorrathskammer neuer Beweise anzusehen wäre (*)? 2) Wenn man behauptet, daß das Naturrecht

(*) Siehe des Hrn. Prof. Succovs l.c. §. XXVII. p. 19.

recht sich gegen die Ethik auf die Art verhalte, daß jene die Endzwecke, diese aber die Mittel abhandele: so entstehen daraus ebenfals viele Ungelegenheiten. Denn α) trennet man Dinge von einander, welche nothwendig verknüpft sind. In dem Rechte der Natur lernet man die Endzwecke, welche man erhalten sol; die Mittel aber, wodurch diese Endzwecke erreichet werden müßen, bleiben einem unbekant, bis man die Ethik gelernet. Im Rechte der Natur kommen Säze vor, welche gethan und unterlassen werden sollen, und also trift man daselbst Säze an, die man in der Vernunftlehre praktische nent. Weil man ferner zugibt, daß Mittel nötig sind, wodurch man in den Stand gesezt wird, jene auszuüben oder zu unterlassen; solche Säze, die uns die Art und Weise vorschreiben, auf welche wir jene ausüben oder unterlassen sollen: so gibt man zu, daß in dem Rechte der Natur Aufgaben (problemata) vorkommen. Weil nun die Mittel uns die Auflösung der Aufgaben an die Hand geben, und die Mittel erst in der Ethik vorkommen: so mus man das Recht der Natur grosentheils als ein Register von Aufgaben ansehen, deren Auflösung an einem andern Orte, nämlich in der Ethik, gezeigt wird. Und denn hätte man allerdings mit dem Herrn Prof. Succov (*) Grund, das Recht der Natur als den Auszug anzusehen, den Marinus *Mersennus* in Synopsi universæ geometriæ mixtæque mathematicæ, aus dem Euclide, Ramo und andern gemacht.

 β) Ver-

(*) l.c. p. 20.

β) Verwirret man würklich das Naturrecht und die Ethik mit einander. Ein jeder Endzweck ist in Absicht auf einen fernern Endzweck, dem er unterworfen ist, als ein Mittel anzusehen. Weil nun in dem Rechte der Natur Endzwecke vorkommen, die einem ferneren unterworfen sind: so mus man behaupten, daß auch das Naturrecht mit Mitteln zu thun habe. Wodurch solte man nun diese beide Wißenschaften von einander unterscheiden? Der lezte Endzweck der Menschen kan nicht wiederum als ein Mittel angesehen werden; und also bliebe nur dieser dem Naturrechte eigen. Und was bekäme denn die Ethik eigenthümlich? Nichts, als die niedrigsten Mittel, die nicht wiederum als Endzwecke betrachtet werden können. Alle übrigen Dinge würden zum Rechte der Natur als Endzwecke und eben diese Dinge zur Ethick als Mittel gerechnet werden müssen. Siehe des unvergleichlichen Herrn Prof. Baumgartens diss. de vi & efficacia ethices philosophicæ §. 1. not. a. p. 4. wo es heist: Adhuc alii, qui per jus naturæ scientiam finium, illi per ethicam scientiam mediorum ad hunc finem ducentium intelligunt. Quum tamen omnis finis subalternus respectu ulterioris sit medium, & omne medium, respectu sui denuo medii, finis: hac assumta differentia Iuris Naturæ & Ethices, nunquam videtur decidi posse, quid ad illud, quid ad hanc referendum sit, quum excepto fine hominum ultimo mediisque infimis, &, ut ita dicam, specialissimis, vix in scientia docendis, reliqua omnia nunc ad fines, hinc jus naturæ, nunc ad media, hinc ethicam, pertrahi possent. Wenn man einwenden

solte,

solte, daß das Recht der Natur die Pflichten als Endzwecke, die in der Ethik als Mittel vorkommen, betrachtete: so kan man sehr leicht darauf antworten. Denn aa) müste man in diesem Falle doch zugeben, daß einerlei Sache in dem Rechte der Natur und der Ethik vorkäme, und daß der ganze Unterschied zwischen diesen beiden Wissenschaften in einer blosen verschiedenen Betrachtung bestünde. bb) Kan man auch leicht beweisen, daß in dem Rechte der Natur gewiße Pflichten als Mittel betrachtet werden. Denn wer weis nicht, daß es verschiedene Handlungen gibt, zu denen wir blos deswegen verbunden sind, weil sie Mittel zur Tugend sind? Diese solten also zur Ethik als Mittel gehören, und zu dem Rechte der Natur gehören sie auch als Mittel, indem man daselbst unsere Verbindlichkeit dazu aus dem Grunde beweiset, weil sie Mittel sind. Wie will man nun in Absicht auf diese Pflichten das Naturrecht und die Ethik von einander unterscheiden? Diese lezte Anmerkung findet man bei dem Herrn Prof. Succov l. c. p. 20. wo er spricht: Dantur actiones, ad quas non obligaremur, nisi essent media; obligamur autem ideo, quod sunt media. Pertinebunt igitur hæ ut obligationes & officia ad I. N., ut media ad Philosophiam moralem. Et in ipso tamen Iure N. non possunt demonstrari ut officia, nisi ex eo, quod sunt media, adeoque ibidem jam traduntur sub ratione mediorum. De his igitur quid fiet? Man siehet hieraus ein, daß ich allerdings mit dem sehr geschickten Herrn Profeßor Succov Ursache habe, dem Herrn Profeßor Baumgarten

in Frankfurt an der Oder zu folgen, der nicht allein in der erwehnten akademischen Streitschrift, sondern auch viel ausführlicher in seinen Hallischen Fürlesungen über des Herrn Prof. Köhlers Naturrecht gezeigt, daß diejenigen irren, und das hunderte ins tausende werfen, welche das Naturrecht darinne von der Ethick unterscheiden, daß diese sich mit den Mitteln und Bewegungsgründen zu Tugenden beschäftige. Nichts destoweniger gebe ich gerne zu, daß man in der Ethick, von Mitteln und Bewegungsgründen zur Tugend zu handeln, verbunden sei. Sehet des Herrn Prof. Succovs meditationes &c. §. LXVII - LXXV. Nun mus man dabei in der Erklärung der Ethik auf solche Merkmale bedacht sein, wodurch man sie von dem Naturrechte im engern Verstande gehörig unterscheiden kan. Unser scharfsinniger Herr Verfasser hat allerdings dieses vor Augen gehabt, indem er spricht, daß die Ethick mit den Pflichten und Verbindlichkeiten in dem Zustande der Einsamkeit zu thun habe, da hingegen das Naturrecht, wovon in dem folgenden Absaze geredet wird, sich mit solchen Pflichten beschäftiget, die wir in dem unbedingten gesellschafftlichen Zustande zu beobachten haben. Allein es scheint dennoch, als ob er der Ethik zu enge Grenzen gesezt, indem er die Höflichkeitspflichten gegen andere Menschen (officia humanitatis) von derselben ausschliest, und zu dem Naturrechte im engern Verstande rechnet, da doch diese von den neueren Weltweisen mit in der Ethik, als Theile davon, abgehandelt werden. Der Grund, den der Herr Verfasser anführet, warum er die Ethik auf die

erwehn-

erwehnte Art erkläret hat, ist so beschaffen, daß man, vermöge desselben, auch die Höflichkeitspflichten gegen andere Menschen in der Ethik zulassen kan: denn auch diese können als Mittel zur Tugend angesehen werden. Wenn man hiermit den Begrif des Herrn Verfassers von der Ethick vergleichet, den er in seinen Fürlesungen über diese Wissenschaft gibt, daß sie eine philosophische Wissenschaft von denenjenigen Gesezen sei, wodurch die freie Handlungen eines Menschen zur Erhaltung der inneren Glückseligkeit bestimt werden müssen (*): so kan ich nicht einsehen, warum er hier die officia humanitatis gegen andere von der Ethick ausgeschlossen, indem diese Pflichten sich allerdings auf die innere Geseze beziehen, deren Beobachtung die innere Glückseligkeit veranstaltet. Der berühmte Herr Prof. Succov l. c. §. XII. rechnet mit mir die erwehnte Pflichten gegen andere zur Ethik, und nichts desto weniger hält er die Erklärung des Herrn Verfassers genehm, wenn er die Ethik eine philosophische Wißenschaft von denen Gesezen nent, wodurch die freie Handlungen des Menschen zur Erhaltung der innern Glückseligkeit bestimt werden müßen. Weil des Herrn Profeßor Succovs Worte die Sache ungemein

(*) Sehet des Hrn. Prof. Succovs Medit. cit. §. XII. wo es heist: Philosophia moralis est scientia philosophica regularum dirigendi actiones hominis liberas ad consequendam felicitatem internam. Hac definitione utuntur alii, inter quos ill. DARIESIVM honoris causa nomino, quem in prælectionibus moralibus illo fere modo definire memini.

aufklären, so wil ich sie hersezen. Er spricht: Philosophia moralis quum sit scientia legum moralium internarum, tradit homini regulas dirigendi actiones liberas ad consequendam felicitatem. Felicitatem autem solent duplicem adserere, externam aliam, aliam internam. Illam in securitate ponunt & statu ab aliorum læsionibus vacuo; hanc in quiete animi & tranquillitate. Illam obtineri, si externis ubique legibus convenienter agant homines; hanc, si & internis, haud longa ratiociniorum serie opus est, ut ex §. 8. cognoscatur. Es fragt sich deswegen, wie man die philosophische Ethik oder Moral erklären sol? Diese Wissenschaft wird 1) in dem weitesten Verstande genommen, und ist mit der praktischen Weltweisheit einerlei (*). Weil wir aber die philosophische Ethik oder Sittenlehre von dem Naturrechte im engern Verstande unterscheiden: so ist klar, daß wir nicht das Wort in diesem weitesten Verstande nehmen können. 2) wird also diese Wissenschaft in einem weiten Verstande genommen, und von dem Naturrechte unterschieden. Nimt man sie in dieser Bedeutung: so ist sie eine philosophische Wissenschaft von denen inneren sitlichen Verbindlichkeiten eines Menschen, in

(*) Succov l. c. §. XI. Anmerk. Philosophia moralis veterum bene multis synonymum fuit ethices γενικῶς sumtæ. Ethicam autem γενικῶς sumtam iidem dicunt complexum ethicæ εἰδικῶς sumtæ, œconomicæ & politicæ. Quare quum Ius N. illi non solerent ab his disciplinis separare; idem olim Philosophia moralis multis fuit, quod Philosophia practica.

in so fern sie als innere Verbindlichkeiten betrachtet werden (*). Ich habe mit Fleis angemerkt, daß die innere Verbindlichkeiten, wie man in der Vernunftlehre spricht, reduplicative genommen werden müßen. Denn die Vernunftlehre z. E. handelt auch von innern Verbindlichkeiten, als seinen Verstand volkomner zu machen, die Irthümer zu vermeiden, und die Wahrheit zu erfinden. Nur betrachtet sie diese Dinge nicht als innere Verbindlichkeiten. Bestimmen wir nun den Begrif von der philosophischen Moral durch die Arten des natürlichen sitlichen Zustandes: so bekommen wir zwei Theile derselben. Die philosophische Ethik oder Moral hat mit denen inneren Verbindlichkeiten eines Menschen zu thun. Diese gehen entweder auf den natürlichen nicht geselschaftlichen Zustand oder nicht §. 15, 16. Findet der erste Fal stat: so haben wir die philosophische Ethik (Moral, Sittenlehre) im engern Verstande (**). Mit dieser Erklärung stimt der Herr

(*) Succov l. c. §. XI. Philosophia moralis nobis est scientia philosophica legum moralium internarum s. quod idem, officiorum hominis internorum, obligationum internarum, *qua talium*. Und in der beigefügten Anmerkung: Nostris temporibus, quum separatim tractetur jus nat. & ab hoc distinguatur ethica, œconomica & politica: non video certe cur illi vapulent, qui, non commodius reperientes vocabulum, latiorem philosophiæ moralis significatum arctius paullo contrahunt, ut distinctæ ab aliis scientiis scientiæ suum ne desit nomen.

(**) Die Ethik wird auch von den Alten in dem engsten Verstande genommen, und enthält nur die Pflichten gegen uns selbst.

Herr Prof. Baumgarten und der Herr Professor Succov überein. Der erste sagt in seiner unvergleichlichen Ethica philosophica §. 1, 2: *Ethica philosophica* est scientia obligationum hominis internarum in statu naturali (*), quatenus sine fide cognoscitur. Der andere spricht l. c. §. XXI: Philosophiam moralem, quæ in considerandis officiis peculiaris societatis rationem non habet, *ethicam* nobinabimus *stricte* sic dictam. Und §. XXXVII. wird diese die Moral des Menschen genent, und von der prudentia sociali unterschieden, die er die Moral des in besonderer Geselschaft lebenden Menschen nent, wovon wir noch in diesem Hauptstücke handeln werden. Es ist hieraus offenbar, daß man in der philosophischen Ethik 1) von den Pflichten gegen GOt handeln mus: und dieser Theil kan die sitliche natürliche Gottesgelahrheit (theologia naturalis moralis s. practica) genent werden; 2) von den Pflichten des Menschen gegen sich selbst; dieser Theil heist die philosophische Ethik im engsten Verstande; 3) von den inneren Pflichten und Verbindlichkeiten gegen andere Menschen; welchen Theil der Herr Prof. Succov Iurisprudentiam naturalem moralem nent; 4) von den inneren Verbindlichkeiten des Menschen gegen andere endliche Geister und 5) von den inneren Pflichten gegen andere Substanzen, die keine Geister sind. Zulezt habe ich noch bei dem Absaze des Herrn Verfassers

(*) Durch den statum naturalem wird hier der status naturalis non socialis verstanden.

sers eines zu bemerken. Wenn man das Wort Ethik überhaupt nimt, daß es auch auf die theologische gehet: so ist die Erklärung davon zu enge. Man muß deswegen durch die Ethik, die der Herr Verfaßer erkläret, die philosophische verstehen. Es ist offenbar, daß das Wort in dieser Bedeutung von ihm angenommen wird. Ich habe also die Anmerkung nur, um der ungeübten Leser willen, gemacht. Doch hätte der Herr Verfaßer allerdings die strenge Lehrart genauer beobachtet, wenn er die gehörige Bestimmung zu der erklärten Sache hinzu gethan.

Ad §. 35.

Hier wird I) die natürliche Rechtsgelahrheit schlechthin so genent (jurisprudentia simpliciter sic dicta) erkläret. Wenn die natürliche Rechtsgelahrheit auf den unbedingten natürlichen Zustand gehet: so gehet sie entweder auf den Zustand der Einsamkeit oder auf den unbedingten gesellschaftlichen Zustand §. 15. Findet der lezte Fal stat: so nent der Herr Verfaßer sie die Rechtsgelahrheit schlechthin. Diese hat also, nach seiner Meinung, mit allen Pflichten zu thun, die ein Mensch in dem unbedingten gesellschaftlichen Zustande beobachten mus. Folglich hat sie sowohl mit den inneren, als auch mit den äuseren Verbindlichkeiten gegen andere zu thun. Hierbei ist zu merken, α) weil die Rechtsgelahrheit ihre jurisprudentiam positivam die Jurisprudenz schlechthin nennen: so mus die erklärte Sache hier die natürliche Jurisprudenz schlechthin heisen. β) Weil wir §. 34. dargethan

than haben, daß die innere Verbindlichkeiten und Geseze gegen andere, in dem unbedingten geselschaftlichen Zustande zur philosophischen Ethik gehören; so ist offenbar, daß der Herr Verfaßer die Grenzen der Rechtsgelahrheit, schlechthin so genent, zu weit hinausgesezt hat. Die Rechtsgelahrheit schlechthin so genent, hat nur mit denen äuseren Verbindlichkeiten oder mit denen Zwangsgesezen in dem unbedingten geselschaftlichen Zustande zu thun, und ist also mit dem natürlichen Zwangsrechte (Iure naturali cogente) schlechthin so genent, einerlei. **Das Naturrecht im weitern Verstande** (jus naturæ late sic dictum s. jurisprudentia naturalis late sic dicta) ist also eine philosophische Wißenschaft von denen sitlichen Gesezen. Diese Geseze sind entweder so beschaffen, daß man von andern Menschen mit Gewalt dazu gezwungen werden kan, oder nicht. Die philosophische Wißenschaft von denen sitlichen Zwangsgesezen heist das Naturrecht im engern Verstande, welches sich entweder auf den unbedingten geselschaftlichen Zustand beziehet, oder nicht. Im ersten Falle wird es das **Naturrecht im engsten Verstande** (jus naturæ simpliciter sic dictum s. jus naturæ cogens s. jurisprudentia naturalis simpliciter genent. Den Redegebrauch kan man sehr leicht beweisen. Die Aufschrift, so *Grotii* Ius naturæ führet: *Ius belli & pacis*, zeigt zur Gnüge an, daß er davor hält, daß man in dem Rechte der Natur im engen Verstande eigentlich mit den Zwangspflichten in dem natürlichen Zustande zu thun hat. Man vergleiche auch Henrici de *Cocceji Grotium* illustra-

tum,

tum, ad §. 8. proleg. p. XVI, XVII, und die Anmerkung bei dem §. 32. prol. p. XLVII, wo der ältere Herr von Cocceji spricht: Notandum, autorem perpetuo confundere ea, quæ *juris naturæ* sunt, cum eis, quæ sunt perfectionis s. virtutis (internæ,) quæ ei juris naturæ laxioris nomine veniunt, & quæ *ratione obligationis* toto cœlo differunt. Aus welcher lezten Stelle so viel zu ersehen, daß der Herr von *Cocceji* zum Naturrechte nur die äusere Verbindlichkeiten rechnet. *Thomasii* fundam. I. N. L. I. c. 5. §. 30. *Gundlingii* I. N. Henr. *Kœhleri* exercitat. jur. nat. §. 351. *Hobbes* de Cive, Tit. Libertat. C. 11. artic. I. p. 19. *Succov.* l. c. §. X. wo es heist: *Ius naturæ* nobis est scientia philosophica legum moralium externarum s. officiorum hominis externorum, qua talium. Quæ quum connexam sibi habeant coactionem & extorsionem, patet exinde ratio, cur vocetur nonnullis Ius naturæ cogens. Und aus der philosophischen Ethik des Herrn Profeßor Baumgartens ist zu ersehen, daß er das Naturrecht durch eine Wißenschaft von denen Zwangspflichten (obligationibus externis) eines Menschen in dem natürlichen Zustande erkläret. Ich glaube also hinreichend dargethan zu haben, daß das Naturrecht, in so fern es von der philosophischen Ethik unterschieden wird, nur mit denen Zwangspflichten zu thun habe. Wenn wir zu dem §. 41. kommen und das Völkerrecht erklären werden: so wollen wir zugleich zeigen, in welcher Bedeutung das natürliche Recht von denen Römischen Rechtsgelahrten genommen wird.

II.) wird

II) wird in diesem Absaze die gesellschaftliche Rechtsgelahrheit (jurisprudentia socialis) erkläret. Nämlich die natürliche Rechtsgelahrheit gehet entweder auf den unbedingten oder auf den bedingten natürlichen Zustand. Und in dem lezten Falle gehet sie entweder auf den gesellschaftlichen Zustand oder nicht. Die natürliche Rechtsgelahrheit, in so fern sie auf den bedingten gesellschaftlichen Zustand gehet, nent der Herr Verfaßer die gesellschaftliche Rechtsgelahrheit (jurisprudentiam socialem). In so fern hier durch die gesellschaftliche Rechtsgelahrheit das gesellschaftliche Naturrecht (jus naturæ sociale) verstanden wird: so hat man ihre Grenzen zu weit hinaus gesezt. Der Herr Verfaßer rechnet zur gesellschaftlichen Rechtsgelahrheit oder zu dem gesellschaftlichen Naturrechte sowohl die innere, als auch die äusere Verbindlichkeiten, die wir in dem gesellschaftlichen Zustande zu beobachten haben. Weil wir aber n. I. in diesem Absaze bewiesen haben, daß das Naturrecht im engern Verstande nur mit äuseren Verbindlichkeiten oder Zwangspflichten zu thun habe: so müssen wir auch behaupten, daß das gesellschaftliche Naturrecht nur mit eben diesen Pflichten sich beschäftige. Ich stelle mir also die Sache auf folgende Art vor: Die gesellschaftliche Rechtsgelahrheit überhaupt ist eine philosophische Wissenschaft von denen sitlichen Verbindlichkeiten des Menschen in dem bedingten gesellschaftlichen Zustande, oder in so fern sie durch den gesellschaftlichen Zustand bestimt werden. Diese Verbindlichkeiten sind entweder äusere oder innere. Im ersten Falle haben

ben wir das natürliche gesellschaftliche Recht (jus naturale sociale) oder die natürliche gesellschaftliche Rechtsgelahrheit im engern Verstande (jurisprudentiam naturalem socialem stricte sic dictam) welche man mit dem Herrn Verfasser die (natürliche) gesellschaftliche Rechtsgelahrheit schlechthin zu nennen pflegt. Im andern Falle aber haben wir die philosophische Wissenschaft von denen inneren Verbindlichkeiten des Menschen in dem gesellschaftlichen Zustande, in so fern er sich in diesem befindet, und diese Wissenschaft kan man die natürliche gesellschaftliche Klugheit (prudentiam naturalem socialem) oder die natürliche gesellschaftliche Sittenlehre (philosophiam moralem socialem nennen. Es ist also offenbar, daß diese Wissenschaft ein Theil von der philosophischen Ethik oder Moral im weitern Verstande sei §. 34. Hingegen das natürliche gesellschaftliche Recht gehöret zu dem Naturrechte im engern Verstande. (n. I.) Man vergleiche des gelehrten Herrn L. F Langemaks algemeines gesellschaftliches Recht nebst der Politik, so zu Berlin 1745 herausgekommen, §. 22. wo es heist: Die Geseze, Pflichten und Rechte einer natürlichen Gesellschaft, welche darinne den Mitgliedern, in ihrem natürlichen Zustande betrachtet, obliegen und zukommen, werden ins besondere natürliche gesellschaftliche Rechte (jura socialia naturalia) genent. Wie die Pflichten einzelner Personen im natürlichen Zustande zwiefach sind: so sind auch diese von gedoppelter Art. Sind es Pflichten, zu welchen ein Mitglied in Absicht der Gesellschaft

so stark verbunden ist, daß andere berechtiget sind, solche mit Gewalt zu fodern: so sind es äusere Pflichten, und der Inbegrif der Geseze, die solche vorschreiben, wird ins besondere das geselschaftliche Recht (jus sociale) genent. Hingegen die Pflichten, wozu die Mitglieder einer Geselschaft durch das Band der Liebe verbunden sind, folglich die innere Pflichten, zu deren Beobachtung ein Mitglied das andere mit Zwange anzuhalten nicht befugt ist, machen zusammen die **geselschaftliche Politik** oder **Sittenlehre** aus (prudentiam, politicam socialem). Wir enthalten uns mit Fleis des Ausdruks, **geselschaftliche Politik**: weil wir das Wort Politik unten in einem engern Verstande nehmen werden. Man sehe auch des Herrn Prof. **Succovs** medit. cit. § XXXII, wo er spricht: Duas constituere possumus philosophiæ moralis partes: et illam quidem, quæ officia considerat, quatenus per societatem peculiarem determinantur, *prudentiam* vocabimus *socialem* (die Moral des in besonderer Geselschaft lebender Menschen) „ Das natürliche geselschaftliche Recht so wohl, als auch die natürliche geselschaftliche Sittenlehre können wiederum in zwei Theile eingetheilet werden. Was erstlich das natürliche geselschaftliche Recht betrift, legt solches entweder den natürlichen geselschaftlichen Zustand überhaupt, oder besondere bestimte Arten des geselschaftlichen Zustandes zum Grunde. Im ersten Falle haben wir das **algemeine natürliche geselschaftliche Recht**; im andern Falle komt das **besondere natürliche geselschaftliche Recht** heraus. Was zweitens

die

die natürliche geselschaftliche Sittenlehre betrift, so kan diese ebenfals aus demselben Grunde in eine algemeine und besondere eingetheilet werden. Diese Eintheilung hat der Herr Langemak vor Augen gehabt, wenn er l. c. §. 23. spricht: Werden in beiden (in dem geselschaftlichen Rechte, und der geselschaftlichen Sittenlehre) nur diejenigen Pflichten betrachtet, die allen oder mehreren Geselschaften gemein sind, so wird die Politik (Sittenlehre) die algemeine geselschaftliche Politik (Sittenlehre) und das Recht das algemeine geselschaftliche Recht genennt." Ebenfals der Herr Prof. Succov, wenn er §. XLI. XLII. l. c. die geselschaftliche Sittenlehre in einen algemeinen und besondern Theil eintheilet. Es heist daselbst: Prudentia socialis in eo occupatur, ut officia hominis interna exponat, quatenus per statum socialem qua talem s. peculiaris societatis notionem determinantur. Potest igitur homo in prudentia sociali duplici modo spectari, 1) generatim & indeterminate, non adsumto conceptu nisi status κατ' ἐξοχὴν socialis in genere, 2) speciatim & determinate, quatenus notio hujus illiusve societatis in specie fundamenti loco ponitur. Hinc duas constituere possumus prudentiae socialis partes, generalem unam & alteram specialem." Beiläufig ist zu merken, daß *Grotius* das jus sociale in einem andern Verstande nimt, als wir es nehmen. Der jüngere Herr von Cocceji hat die Meinung des Grotius in *GROTIO ILLUSTRATO* bei dem §. VIII proleg. p. XVI. ordentlich vorgetragen. Wir wollen also nur seine Worte hersezen: Pri-

ma & præcipua juris universalis species *Grotio* est *Jus sociale*; supponit enim (1) hominem præ aliis animantibus ferri ad communem societatem, tranquillam & rationalem, adeoque existere inter homines appetitum ac affectum socialem. Proleg. *§. 6, 7,* 14, 16. L. 1. c. 5. §. 2. n. 2. L. 2. c. 25. §. 6. (2) posita tali societate concludit, dari jus nat., quia sine jure nulla societas subsistere possit. Prol. §. 8. Unde (3) fontem juris naturalis esse, ait, custodiam humanæ societatis; adeoque natura justa esse, quæ conveniunt illi societati, injusta autem, quæ naturæ societatis ratione utentium repugnant. Prol. §. 7. l. 1. c. 1. §. 3. & c. 2. §. 1. n. 3. L. 1. c. 1. §. 10. n. 1; atque hoc jus vocat *jus sociale*, Prol. §. 12: quia facultatem agendi in solo societatis respectu indigitat L. 3. c. 1. §. 2. - - *Grotius* definit *jus sociale* dictamen rectæ rationis, indicans alicui actui, ex eius convenientia vel disconvenientia cum natura sociali, inesse moralem turpitudinem aut necessitatem moralem. L. 1 c. 1. §. 10. n. 1. - - Hoc *jus sociale* auctor vocat *jus naturæ proprie & stricte sic dictum*: Prol. §. 10 l. 1. c. 1. §. 5. &c. Was von dem principio socialitatis im I. N. zu halten, werden wir unten sehen.

Ad §. 36.

Der Herr Verfasser erkläret hier jurisprudentiam œconomicam specialem durch die gesellschaftliche Rechtsgelahrheit, in so fern sie von den Pflichten handelt, die in den kleineren Gesellschaften beobachtet werden müssen. Die ehliche, väterliche und herrschaftliche Gesellschaft werden schlechthin

die

die kleinere Geselschaften (societates minores s. simplices) genent §. 21. Und also ist die jurisprudentia œconomica naturalis specialis nach der Meinung des Herrn Verfassers eine philosophische Wissenschaft von denen Pflichten eines Menschen, die er in der ehlichen, väterlichen und herrschaftlichen Geselschaft zu beobachten hat. Er nent sie jurisprudentiam œconomicam specialem, zum Unterschiede jurisprudentiæ œconomicæ generalis, welche sich mit denen gröseren Geselschaften, auser der bürgerlichen Geselschaft, beschäftiget, wovon wir in dem folgenden Absaze handeln werden. Ich habe bei der Erklärung des Herrn Verfaßers verschiedenes zu bemerken: 1) ist die Erklärung zu enge, wenn man die erklärte Sache überhaupt nehmen wolte. Sol sie also richtig sein, so muß man diese genauer bestimmen. Es muß heisen: Jurisprudentia œconomica *naturalis* specialis ist die natürliche geselschaftliche Rechtsgelahrheit, in so fern sie von den Pflichten der kleineren Geselschaften handelt. 2) Ist die Erklärung in einer andern Absicht zu weit. Sie past α) auf die Ethik oder philosophische Moral im engern Verstande §. 34: denn die Pflichten der Ethik im engern Verstande müssen auch von den kleineren Geselschaften beobachtet werden. Eben dieses wird von dem Herrn Prof. Succov l. c. §. XXXV. behauptet, wenn es heist: Recte definiunt, qui ethicam dicunt scientiam philosophicam obligationum hominis internarum in statu naturali, dummodo his verbis sensus exclusivus non subjiciatur, quasi talia modo in ethicis tradantur officia, quæ non nisi in

statu mere naturali obtineant, evanescant vero penitus, quam primum societati cuidam peculiari homo adgregatur.„ Sol also der Begrif des Herrn Verfaßers in dieser Absicht völlig bestimt sein: so mus man sagen, daß die jurisprudentia œconomica naturalis specialis eine philosophische Wißenschaft von denen Pflichten sei, welche aus dem Begriffe von den kleinern Geselschaften, als solchen (qua talibus) folgen, oder von ihnen, in so fern sie als solche betrachtet werden, zu beobachten sind. Siehe Succov l. c. §. XLV. β) Der Herr Verfaßer rechnet hieher sowohl die innere, als auch die äusere Verbindlichkeiten, da doch diese Wißenschaft im engern Verstande, wenn sie mit dem Jure naturali œconomico (speciali) einerlei ist, nur mit denen äusern Verbindlichkeiten eines Menschen in den kleineren Geselschaften sich beschäftiget. Wolte man aber jurisprudentiam naturalem œconomicam specialem überhaupt nehmen; so müste man hernach die Pflichten, womit sie zu thun hat, genauer bestimmen. Die Verbindlichkeiten, so sie den kleineren Geselschaften vorschreibet, sind entweder äusere oder innere. Im ersten Falle heist sie **das besondere natürliche öconomische Recht** (jus naturæ œconomicum speciale s. jurisprudentia œconomica naturalis specialis stricte & simpliciter sic dicta); im andern Falle wird sie **die besondere natürliche Oeconomie** (œconomica naturalis specialis) genent. Das besondere natürliche öconomische Recht ist also eine philosophische Wißenschaft von denen Zwangspflichten oder äuseren Verbindlichkeiten des Menschen in

der

der ehlichen, väterlichen und herrschaftlichen Gesellschaft, in so fern sie als solche betrachtet werden. Die besondere natürliche Oeconomik aber ist eine philosophische Wißenschaft von denen inneren Verbindlichkeiten des Menschen, welche durch die ehliche, väterliche, herrschaftliche Gesellschaft, als solche, bestimt werden. Jenes gehöret also zu dem natürlichen geselschaftlichen Rechte, diese aber zu der natürlichen geselschaftlichen Sittenlehre §. 35.

Ad §. 37.

Die geselschaftliche natürliche Rechtsgelahrheit gehet entweder auf die kleinere oder auf die grösere Geselschaften. Zu den gröseren Geselschaften gehöret das Haus §. 22, die Dörfer und Flecken §. 23, die bürgerliche Geselschaft §. 24. und die Kirche §. 25. In so fern nun die geselschaftliche natürliche Rechtsgelahrheit auf diese grösere Geselschaften angewendet und durch dieselben mehr bestimt wird, bekomt man verschiedene Theile der algemeinen Rechtsgelahrheit. In so fern die natürliche geselschaftliche Rechtgelahrheit durch die Begriffe der Häuser und Dörfer mehr bestimt wird, wird sie von dem Herrn Verfaßer jurisprudentia œconomica (naturalis) generalis genent. Es ist aus dem vorhergehenden Absaze klar, daß man das algemeine oeconomische natürliche Recht von der algemeinen natürlichen Oeconomik unterscheiden mus. Jenes ist die philosophische Wissenschaft von denen Zwangspflichten eines Menschen, in so fern sie durch die Begriffe der Häuser

und Dörfer mehr bestimt werden. Diese aber ist die philosophische Wissenschaft von denen inneren Verbindlichkeiten eines Menschen, welche er deswegen zu beobachten hat, weil er ein Mitglied von einem Hause oder einem Dorfe ist. Weil die ehliche, väterliche und herrschaftliche Geselschaften sowohl, als das Haus oeconomische Geselschaften genent zu werden pflegen, und der Zustand eines Menschen in allen diesen Geselschaften der öconomische Zustand heist: so erhellet, warum man das natürliche oeconomische Recht (jus naturale œconomicum) durch eine philosophische Wißenschaft von denen Zwangspflichten, und die natürliche Oeconomik (œconomicam s. oeconomiam moralem) durch eine philosophische Wissenschaft von denen inneren Verbindlichkeiten eines Menschen in dem oeconomischen Zustande, in so fern er sich in diesem befindet, erkläret. Weil ferner die Pflichten, so man in der ehlichen, väterlichen, herrschaftlichen Geselschaft und in dem Hause (reduplicative) zu beobachten hat, oeconomische Pflichten genent werden: so ist klar, daß das natürliche oeconomische Recht von denen äuseren, und die Oeconomik von denen inneren oeconomischen Pflichten handelt. Beiläufig ist zu merken, daß das Wort Oeconomik oder Oeconomie auch in einem andern Verstande genommen wird. Man verstehet manigmal dadurch die Wissenschaft äuseres Vermögen zu erwerben und richtig zu verwalten. Um aber alle Verwirrung zu vermeiden, so könte man diese Wissenschaft die Chrematistik (Chrematisticam

s. κτητικὴν

κτητικὴν) nennen. Aristoteles unterscheidet zwar die χρηματιστικὴν s. κτητικὴν, die Kunst äuserlich Vermögen, besonders Geld, zu erwerben von der χρηστικῇ, die er durch eine Kunst erkläret, das erworbene richtig zu gebrauchen: allein man kan diese beide Wissenschaften füglich mit einander verbinden, und sie mit einem Nahmen die Chrematistik nennen. Es fragt sich, wo gehöret denn diese Wissenschaft hin? Sie gehöret zur philosophischen Moral und also so wohl zur philosophischen Moral im engern Verstande, als auch zur geselschaftlichen Sittenlehre und insonderheit der Oeconomik; kan aber auch füglich besonders abgehandelt werden. Siehe Succov l. c. §. XLVI. und Anmerk. 1, 2, 3. it. Just. Christoph. Dithmars Einleitung in die oeconomische Policei und Cameral-Wißenschaften.

Ad §. 38.

Die algemeine Rechtsgelahrheit, in so fern sie durch den Begrif der bürgerlichen Geselschaft mehr bestimt worden, wird von dem Herrn Verfasser das algemeine bürgerliche Recht (jus civile universale) genent. In der bürgerlichen Geselschaft mus man den öffentlichen von den privaten Zustande unterscheiden. Und also kan die algemeine Rechtsgelahrheit so wohl durch den Begrif des öffentlichen, als des privaten Zustandes in der bürgerlichen Geselschaft mehr bestimt werden. Im ersten Falle komt das algemeine öffentliche bürgerliche Recht heraus, so man schlechthin das öffentliche Recht (jus publicum) zu nennen

pflegt (*); im andern Falle haben wir das algemeine private bürgerliche Recht, so man das bürgerliche Recht (jus civile) schlechthin nennet. Hierbei ist zu merken, daß die Erklärung des Herrn Verfaßers von dem algemeinen bürgerlichen Rechte zu weit sei. Man darf nicht mit dem Herrn Verfaßer hieher alle natürliche Pflichten eines Menschen rechnen, die er als ein Mitglied der bürgerlichen Geselschaft zu beobachten hat. Nur die äusere Verbindlichkeiten und Zwangspflichten eines Menschen in der bürgerlichen Geselschaft gehören, vermöge des Redegebrauchs, hieher. Die innere Verbindlichkeiten in dieser Geselschaft gehören zu der Politik. Das algemeine bürgerliche Recht mus also durch denjenigen Theil des natürlichen geselschaftlichen Rechts erkläret werden, welcher von denen Zwangspflichten eines Menschen in dem bürgerlichen Zustande, (qua tali) handelt. Die Politik (Politica) hingegen ist derjenige Theil der geselschaftlichen Sittenlehre, welcher von denen inneren Verbindlichkeiten eines Menschen in dem bürgerlichen Zustande (qua tali) handelt. Das algemeine bürgerliche Recht beziehet sich entweder auf den öffentlichen oder auf den privaten Zustand in der Republik, und ist also entweder ein öffentliches oder ein privates algemeines bürgerliches Recht. Die Politik kan man auch in eine öffentliche und private eintheilen: denn die Politik gehet entweder auf den öffentlichen oder auf den privaten Zu-

(*) Dieses wird von dem Hubero de jur. Civit. S. 1. c. 1. n. 10. jus gentium publicum genent.

Zustand der Republik. Im ersten Falle heist sie die öffentliche **Politik** (politica publica) und diese wird mehrentheils die **Politik** schlechthin oder die **Staatsklugheit** gennnt; im lezten Falle wird sie die **private Politik** (politica privata) genent. Jene ist also eine philosophische Wissenschaft von denen inneren Verbindlichkeiten eines Oberherrn in der bürgerlichen Geselschaft, in so fern er ein Oberherr ist; diese aber ist eine philosophische Wißenschaft von denen inneren Verbindlichkeiten des Unterthans in der Republik, in so fern er ein Unterthan ist. Das Wort Politik wird sonst in verschiedenen Bedeutungen genommen. Daß ich nichts von der bösen Bedeutung dieses Worts rede, so wird es 1) in einem so weiten Verstande genommen, daß man die ganze practische Weltweisheit die Politik nent (*). 2) schliest man die Ethik (simpliciter) davon aus, und hält sie für einerlei mit dem ganzen geselschaftlichen Rechte, der geselschaftlichen Sittenlehre und dem Völkerrechte (**). 3) Andere haben zwar auch die Oeconomik von der Politik getrennet (***): allein sie handelten doch darinne zugleich

(*) Siehe Andr. Christ. SCHVBARTI introd. ad Ethic. §. 21. it. PICCARTI comment. ad lib. polit. Arist. prol. p. 3.

(**) Christ. MATTHIAS in System. polit. Lib. I. Theor. I. Bodinus de Republ. Cap. II. p. 12. sq.

(***) Siehe CONIMBRICENSES praef. disp. in eth. Arist. ad Nic. wo es heist: Ethica s. monastica mores hominis in se, absolute considerati, componit: oeconomica s. familiaris domesticam disciplinam tradit - - - Politica s. civilis optimam rempubl. instituit, atque hominem dirigit, ut ea, quae ad regni totius statum & universale bonum spectant, probe exsequatur.

zugleich von solchen Dingen, die eigentlich zum gesellschaftlichen und zum Völkerrechte gehöreten, und mengeten dadurch die innere und äusere Verbindlichkeiten unter einander. Ich glaube, daß man alle Verwirrung nicht besser vermeidet, als wenn man den Begrif von der Politik so bestimt, wie es von uns geschehen ist. Man sehe hierbei des Herrn Prof. **Succovs** med. cit. §. XLVII, XLVIII, und Anmerkung (a), (b), (c).

Ad §. 39.

In diesem Absaze komt zweierlei vor: 1) bemerket der Herr Verfasser, daß das Wort Recht (jus) sehr vieldeutig sei, und daß dieses aus unserer vorhergehenden Abhandlung ersehen werden kan. Welches seine völlige Richtigkeit hat: denn wir haben bisher das Wort in einer doppelten Bedeutung genommen, α) haben wir dadurch eine sitliche Beschaffenheit einer Person oder eine Befugnis verstanden; β) haben wir auch das Wort zulezt für die Rechtsgelahrtheit genommen. Von der Vieldeutigkeit dieses Worts legen die beiden Rechtsgelahrten, **Paulus** und **Marcianus**, ihre Zeugnisse ab. Der erste spricht l. pen. ff. de just. & jur. oder Digest. Lib. 1. Tit. 1. de just. & jur. leg. penult. Jus pluribus modis dicitur: uno modo, cum id, quod semper æquum & bonum est, jus dicitur: ut est jus naturale: altero modo, quod omnibus aut pluribus in quaque Civitate utile est: ut est jus civile. Nec minus jus recte appellatur in civitate nostra jus honorarium. Prætor quoque jus reddere dicitur, etiam cum inique decernit: relatione scilicet

scilicet facta non ad id, quod ita prætor fecit; sed ad illud, quod prætorem facere convenit. Alia significatione jus dicitur locus, in quo jus redditur: appellatione collata ab eo, quod sit in eo, ubi fit, quem locum determinare hoc modo possumus: ubicunque prætor salva majestate imperii sui, salvoque more majorum, jus dicere constituit; is locus recte jus appellatur. Der andere sagt l.c. leg. ult. Nonnunquam jus etiam pro necessitudine dicimus, veluti, est mihi jus cognationis vel adfinitatis. 2) Führet der Herr Verfasser selbst die verschiedene Bedeutungen des Worts Recht an. α) Bedeutet es das entscheidende Urtheil des Richters. In welcher Bedeutung das Wort in dem angeführten leg. pen. ff. genommen wird, wenn es daselbst heist: Prætor quoque *jus* reddere dicitur, etiam cum inique (h. e. contra æquitatem, non contra jus scriptum) decernit. Daher komt die Redensart, das Recht sprechen (jus dicere). β) Bedeutet es den Ort, wo gerichtliche Sachen abgehandelt werden. Hieher gehören die Worte in dem angeführten leg. pen. ff. Jus dicitur locus, in quo jus redditur. it. l. 9. §. 7. ff. de interrogat. action. oder Digestor. Lib. XI. Tit. I. de interrogationibus in jure faciendis & interrogatoriis actionibns. leg. 9. §. 7. Wo Ulpianus spricht: Denique Julianus scribit, eum quoque, cui est hereditas restituta, debere in *Jure* interrogatum respondere, an ei hereditas sit restituta. it. Cod. Lib. II. Tit. II. und Dig. Lib. II. Tit. IV. de *in jus* vocando. Dig. Lib. II. Tit. V. in jus vocati ut eant aut satisdent. γ) Bedeutet das Wort jus eine Verwandschaft, so aus dem leg. fin. ff. de just.

just. & jure zu ersehen, so wir n. 1. angeführet. δ) Bedeutet es das, was rechtmäßig ist. So wird das Wort vom Grotius de I. B. & P. Lib. I. Cap. I. §. 3. seqq. genommen. ε) Zeigt es eine sitliche Beschaffenheit einer Person an. Siehe Grotius l. c. und §. 9. des ersten Hauptstücks, wo wir das Wort in dieser Bedeutung genommen, und es die Befugnis genent. Hierbei ist zu merken, daß es auch bisweilen für die besondere Befugnis genommen wird, so man ein privilegium nent. Hieher gehöret das *jus* trium liberorum, so auch das *jus parentum* genent wird, und die Stelle beim Lucanus L. 1. v. 2: Jusque datum sceleri; wie auch die Worte des Dädalus beim Ovidius L. 2. de art. am. v. 42: Sunt mihi naturæ *jura* novanda meæ. ζ) Wird es vor das Gesez genommen. Siehe Grotius l. c. und bisweilen für die bürgerliche wilkührliche Gesetze. η) Bedeutet es die Rechtswissenschaft oder Rechtsgelahrheit. In dieser Bedeutung wird das Wort von dem *Ulpiano* l. 1. ff. de just. & jur. genommen, wenn er das Recht eine Wissenschaft des guten und billigen nent. Der Verfaßer bemerkt zulezt, daß wir zwar das Wort Recht in der vierten, fünften, sechsten und siebenden Bedeutung, nämlich a) für das rechtmäßige, b) für die Befugnis, c) für das Gesez, und d) für die Rechtsgelahrheit nehmen werden: doch werden wir beständig, so oft wir das Wort Recht brauchen, so bestimt reden, daß man nicht zu befürchten hat, daß dadurch eine Zweideutigkeit verursachet werden solte. Eine Kleinigkeit habe ich noch zu merken. Wenn

ich

ich die Stelle betrachte, so dieser Absaz bekommen: so scheint die Ordnung und der Zusammenhang in etwas verlezt zu sein. In dem §. 38. wird das algemeine bürgerliche Recht und seine Theile, und in dem §. 40. das algemeine Kirchenrecht samt seinen Theilen erkläret. Zwischen diesen beiden Absäzen hat die Abhandlung von den verschiedenen Bedeutungen des Rechts ihren Ort bekommen. Warum? mag der Herr Verfaßer selbst sagen. Meiner Einsicht nach hätte dieser 39ste Absaz auf den 44sten folgen, oder auch noch beßer als eine Anmerkung dem §. 9. beigefüget werden können.

Ad §. 40.

Wenn man die algemeine Rechtsgelahrheit durch das Wesen der Kirche mehr bestimt: so entstehet das **algemeine Kirchenrecht** (jus ecclesiasticum s. canonicum universale). Wenn die Kirche in der bürgerlichen Geselschaft sich befindet: so sind die Kirchenrechte des Oberherrn von den Kirchenrechten der Unterthanen verschieden §. 26. In so fern das algemeine Kirchenrecht auf die Rechte des Landesherrn in Absicht auf die Kirche gehet, wird es das **algemeine öffentliche Kirchenrecht** (jus ecclesiasticum publicum universale) genent; in so fern es aber auf die Kirchenrechte der Unterthanen gehet, heists das **algemeine private Kirchenrecht** (jus ecclesiast. privatum universale) Hierbei ist zu merken 1) daß die Erklärungen des Herrn Verfaßers von dem öffentlichen und privaten Kirchenrechte zu enge sind, indem er sie auf eine bürgerliche Geselschaft einschränkt.

Man

Man kan aber die in dieser Absicht geschehene Verwirrung leicht heben, wenn man den §. 883, 884, 885. P. sp. sect. VII. p. 504. 505. vergleichet, wo er diese Sachen ordentlicher aus einander gesezt hat. Nämlich in der Kirche kan man einen doppelten Zusammenhang sich vorstellen, α) den Zusammenhang der Mitglieder mit der Kirchengewalt (potestate ecclesiastica; β) ihren Zusammenhang unter sich, ohne auf die Kirchengewalt zu sehen. Im ersten Falle heist der **Zustand in der Kirche** ein **öffentlicher**; im andern Falle, ein **privater Zustand**. Das allgemeine Kirchenrecht gehet entweder auf den öffentlichen, oder auf den privaten Zustand in der Kirche. Im ersten Falle ists das öffentliche algemeine Kirchenrecht; im andern Falle, das private algemeine Kirchenrecht. 2) Muß man auch hier die innere Geseze von denen äuseren oder Zwangsgesetzen unterscheiden. Die philosophische Wissenschaft von denen äuseren Kirchengesezen ist das **algemeine Kirchenrecht** (jus ecclesiasticum s. canonicum universale; hingegen die philosophische Wissenschaft von denen inneren Kirchengesezen kan man die **algemeine Kirchenklugheit** oder **Sittenlehre** (prudentiam ecclesiasticam universalem s. ethicam ecclesiasticam) nennen. Und sowohl diese als jenes, können alle beide in öffentliche und private eingetheilet werden. Die öffentliche **Kirchenklugheit** gehet auf die innere Geseze, welche in dem öffentlichen Zustande der Kirche (qua tali) zu beobachten sind; die **private Kirchenklugheit** aber beschäftiget sich mit denen inneren Gesezen, welche in dem privaten

ten Zustande der Kirche (qua tali) zu beobachten sind.

Ad §. 41.

Die Republiken, deren die eine nicht von der andern abhängt, werden Völker (gentes) genent. In so fern die algemeine Rechtsgelahrheit durch den algemeinen Begrif oder das Wesen der Völker mehr bestimt wird, heist sie das algemeine Völkerrecht (jus gentium universale). Man merke hierbei, 1) daß das Wort abhängen in der Erklärung der Völker nicht in dem weitesten Verstande genommen werden darf. Denn nimt man es in dem weitesten Verstande: so kan man sagen, daß wenn ein Ding mit dem andern verknüpft ist, alsdenn das eine von dem andern abhänge. Und auf diese Art müste man behaupten, daß diejenigen Republiken, so mit andern in einiger Absicht verknüpft wären, von diesen abhingen, und also keine Völker genent werden könten; welches wider allen Redegebrauch ist. Wenn gleich Engelland und Holland auf einige Art mit einander verknüpft sind, und in so fern von einander abhangen: so mus man doch so wohl jenes, als dieses, ein besonders Volk nennen. Was macht es aber, daß man sie für besondere Völker hält? Weil sie nicht in Absicht auf eine gemeinschaftliche Oberherrschaft von einander abhangen. Und also müssen die Völker durch solche Republiken erkläret werden, welche nicht in Absicht auf eine gemeinschaftliche Oberherrschaft von einander abhangen. 2) pflegt man das Völkerrecht in das

Völkerrecht schlechthin (jus gentium per eminentiam & simpliciter) und das innere Völkerrecht (jus gentium humanius) einzutheilen. Jenes handelt von denen Zwangspflichten, so die Völker als Völker gegen einander zu beobachten haben; dieses aber sol von denen inneren Verbindlichkeiten handeln, welche die Völker als Völker gegen einander zu beobachten haben. Siehe Io. Iustini *Schierschmidii* Elementa juris naturalis, socialis & gentium, Part. III. Cap. I. §. 540. Coroll. II. und andere mehr. Der Herr Verfaßer verwirft das jus gentium humanius, wenn man es von dem jure naturæ humano unterscheiden wil. Man vergleiche die Anmerkung bei dem §. 44. und P. sp. Sect. VIII. Cap. I. de iure gentium universali in genere §. 950. Schol. pag. 540. an welchem letzten Orte man die Gründe finden wird, durch welche der Herr Verfaßer seinen Saz beweiset. 3) *Grotius* handelt von einem iure gentium voluntario, und dieses theilet er in latius und arctius patens ein. Der jüngere Herr von Cocceji trägt seine Meinung ad §. XVII. Proleg. *Grotii* de I. B. & P. auf folgende Art vor: *Jus gentium latius patens* introductum esse statuit. humana necessitate indigente, idque vel universale esse fingit vel certarum gentium. Usum eius late patere existimat in omni iure belli & pacis, quia α) multa permittit, quæ iure nat. vetita sunt, β) multa prohibet, quæ iure naturæ permissa sunt, γ) quædam iuri naturæ superaddit. . . . *Jus gentium arctius Grotius* describit, quod apud plures gentes quidem obtinet at non respicit utilitatem magnæ illius Civitatis (societatis humanæ), sed cœtuum

singulo-

singulorum, indeque non obtinet ex condicto i. e. non receptum est cum mutua obligatione. Man gründet dieses wilkührliche Völkerrecht auf einzelne Handlungen der Völker, woraus man auf ihre stilschweigende Genehmhaltung oder Einwilligung schliest. Der jüngere Herr von *Cocceji* l. c. spricht: Fabulam esse, quæ de iure gentium voluntario traduntur, eamque Triboniano originem debere, late demonstravimus in diss. procem. IV. §. 29. & seqv. Es ist bekant, daß *Thomasius* in seiner diss. de consuetudine iuris, **Pufendorf** und sehr viel andere dieses wilkührliche Völkerrecht für ein Hirngespinst halten. Es ist aber offenbar, daß sie irren, in so fern sie davor halten, daß die Völker durch ein stillschweigendes Bündnis sich nicht verbindlich machen können, weil sie auf der Erde keinen Oberherrn haben. Siehe **Glafeys** Recht der Vernunft §. 307. u. s. w. p. 194. seqv. Dieser grose Gelehrte bemühet sich mit wichtigen Gründen zu beweisen, daß es nichts ungereimtes sei, wenn man ein ius gentium voluntariam particulare annimt; und ich wüste keinen Lehrer des Naturrechts, so auf eine vernünftigere und ausführlichere Art von dem wilkürlichen Völkerrechte gehandelt. Man vergleiche auch des Herrn Geheimerath **Mosers** Anfangsgründe der Wißenschaft von der heutigen Staatsverfassung von Europa und dem unter denen Europäischen Völkern üblichen Völkerrechte; **Schmausens** Corpus iuris gentium academicum. Wenn ich zum Völkerrechte des Herrn Verfaßers komme, wil ich mich bemühen, so ausführlich von dem wilkürlichen Völkerrechte zu handeln, als mir

 möglich

möglich sein wird. Beiläufig kan man noch merken, daß das natürliche Völkerrecht jus gentium primarium s. primævum; das wilkürliche aber jus gentium secundarium genent wird. 4) Die Römische Rechtsgelahrten haben einen ganz andern Begrif von dem Völkerrechte, als wir heut zu Tage haben. Sie unterscheiden das Naturrecht (jus naturæ) von dem Völkerrechte (jure gentium) auf die Art, daß jenes auf alle Thiere, dieses aber auf die Menschen insonderheit gehe. Ich wil *Ulpiani* eigene Worte anführen, welche Digest. Lib. I. Tit. I. de just. & jur. leg. I. §. 34. stehen, und folgender Gestalt lauten: *Jus naturale* est, quod natura omnia animalia docuit: nam jus istud non humani generis proprium, sed omnium animalium, quæ in terra, quæ in mari nascuntur, avium quoque commune est. Hinc descendit maris atque fœminæ conjunctio, quam nos matrimonium appellamus: hinc liberorum procreatio, hinc educatio: videmus etenim cætera quoque animalia, feras etiam, istius juris perita censeri. *Jus Gentium* est, quo gentes humanæ utuntur, quod a naturali recedere facile intelligere licet: quia illud omnibus animalibus, hoc solis hominibus inter se commune sit. leg. 4. l. c. Manumissiones quoque juris gentium sunt . . . . Quæ res a jure gentium originem sumsit; utpote cum jure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio, cum servitus esset incognita: sed postquam jure gentium servitus invasit; secutum est beneficium manumissionis: & cum, uno naturali nomine homines appellarentur, jure gentium tria genera esse cœperunt; liberi &, his contrarium, servi &

tertium

tertium genus libertini, id est, hi, qui desierant esse servi, und leg. 5. spricht *Hermogenianus*: Ex hoc iure gentium introducta bella, discretæ gentes, regna condita, dominia distincta, agris termini positi: ædificia collocata: commercium, emtiones, venditiones, locationes, conductiones, obligationes institutæ.„ Es ist aus diesen Stellen klar, daß das Naturrecht, nach dem Sinne dieser Rechtsgelahrten, auf die natürlichen Triebe (instinctus naturales) gehe, welche die Menschen mit dem Viehe gemein haben, wodurch sie bewegt werden, das Gute zu begehren und das Böse zu verabscheuen. Siehe Part. general. Cap. I. §. 70. Cor. 11. p. 50. Ein jedes Thier hat einen Trieb, sich selbst zu erhalten u. s. w. Deswegen sprechen diese Rechtsgelahrten, daß die Erhaltung seines Lebens (conservatio vitæ) u. s. w. zum Rechte der Natur gehöret. Hingegen das Völkerrecht begreift solche Rechte und Verbindlichkeiten unter sich, welche nicht aus den natürlichen Trieben, sondern aus einer algemeinen Ubereinstimmung der Völker hergeleitet werden müssen. Sehet D. Caroli Ferd. *Hommelii* Commentationem de iure, quod natura omnia animalia docuit. Lib. I. de iure naturæ & gentium Cap. I. de vero legis 3. D. de iust. & iur. sensu. Weil nun die Römische Rechtsgelahrten davor hielten, daß sowohl die Rechte und Verbindlichkeiten der einzelen Menschen, so wir aus der vernünftigen Natur derselben herleiten, als auch die Rechte und Verbindlichkeiten ganzer Völker aus der algemeinen Ubereinstimmung der Völker hergeleitet werden müßen: so ist klar, daß ihr Völ-

kerrecht nicht bloß durch Wißenschaft, so wir das Völkerrecht nennen, sondern auch unser Naturrecht unter sich begreift, in so fern dieses solche Säze vorträgt, welche nicht aus den natürlichen Trieben, sondern aus der vernünftigen Natur der Menschen hergeleitet werden müßen. Das Naturrecht aber der Römer macht denjenigen Theil unsers Naturrechts aus, welcher von denen Pflichten handelt, wozu wir auch durch die natürlichen Triebe bewegt werden. Man vergleiche des Freiherrn von Wolfs Horas subcesivas Marburgenses, A. 1729. Semestr. hybern. p. 37 - 107, welche Abhandlung auch in Wolfens kleinen philosophischen Schriften, Th. III. p. 499 - 594, zu finden. Sihe auch des jüngern Herrn von Cocceji Anmerkung c) ad *Grot*. Lib. I. Cap. I. de I. B. & P. §. XI. p. XCIX-CI, wo er ausführlich von dieser Sache handelt, und zugleich untersuchet, ob man mit dem *Ulpiano* l. c. die bruta iurisperita nennen kan. Diese lezte Frage erörtert gleichfals der Hr. D. Hommel. l. c. §. 15 - 24. Und weil er eine neue Meinung davon vorträgt, so wollen wir seine eigene Worte hersezen. Er spricht §. 18. p. 18. *Ulpianum* re vera bestiis quandam iustitiam attribuisse, nulla ratione existimandum est. Nam cum ipse in l. 1. §. 3. D. *si quadr*. omnia animalia sensu carere dicat, sane non potuit iusta putare, aut credere, iis, quibus omnino nullus sensus sit, boni & aequi sensum esse. At nihilo minus tamen iuris perita vocavit. Optime illud. Nam si recte percepi, quinam ille sit, quem iurisperitum appellamus, is talis est, ad quem confugimus, ut nos legislatoris doceat

ceat voluntatem & in dubia re ex incertis certos faciat. Quod si verum est, nonne vides, ipsa animalia iurisperita dici posse, propterea quod eorum vitam consulimus, & quia nos naturæ voluntatem docent, id quod est interpretis atque iurisperiti officium. Sunt enim animalia quasi leges vivæ, quas inspicere & in re dubia consulera iubemur, ut hanc ob caussam optime iurisperita videantur, etiamsi sensu boni & æqui careant.„ Wenn aber gleich die Römische Rechtsgelahrten auf die erwehnte Art das Natur- und Völkerrecht von einander unterschieden: so ist doch zu merken, daß sie oft diese Worte ohne Unterschied brauchen, wie der gründlich gelehrte Freiherr von *Cocceji* der jüngere, ad Grot. l. c. lit. f) bemerket, wo es heist: ICti Romani promiscue utuntur voce *juris naturæ* & *juris gentium*. *Paulus* ait: *Is natura* debet, quam iure gentium dare oportet, cuius fidem secuti sumus: *Gajus* in l. 2. ff. *de rer. div.* aërem, aquam, mare & litora refert ad res *naturali jure* communes: at in l. 4. *cod.* hanc communionem ex *jure gentium* deducit: ibi: quia non sunt *juris gentium*, uti mare. Unde imperator quoque, postquam asseruit, maria & littora *jure naturæ* esse communia, §. 1. & 2 inst. rer. vid. idem mox tribuit *juri gentium* &c. Von der Ubereinstimmung und dem Unterschiede des Natur- und Völkerrechts handelt der Herr Prof. **Lehmann** in Bilance Europæ C. II. §. XXI. seqq.

Anmerkung.

Heineccius in seinen elem. iur. nat. & gent. Lib. I. Cap. I. de natura & constitutione iuris naturæ & gen-

tium §. XXI. verwirret das Völkerrecht und das gesellschaftliche Recht mit einander. Er spricht daselbst: Ius gentium est ipsum jus naturale, vitæ hominis sociali negotiisque societatum atque integrarum gentium adplicatum. Er handelt deswegen in seinem Völckerrecht 1) von dem natürlichen und gesellschaftlichen Zustande des Menschen; 2) von den Pflichten, so ein Mensch in der ehlichen Geselschaft zu beobachten hat; 3) von den Pflichten in der väterlichen Geselschaft; 4) von den Verbindlichkeiten in der herrschaftlichen Geselschaft; 5) von dem Hause und der Familie; 6) von der bürgerlichen Geselschaft; 7) von der höchsten Gewalt; 8) von denen majestätischen Rechten, welche dem Landesherrn in Absicht auf seine Unterthanen zukommen (de juribus majestatis immanentibus); 9) von den majestätischen Rechten, welche dem Landesherrn in Absicht auf andere Völker zukommen (de juribus majestatis transeuntibus) und 10) von den Pflichten der Bürger und Unterthanen in einer Republik. Es ist hieraus klar, daß *Heineccius* zum Völkerrechte α) das ganze natürliche gesellschaftliche Recht und β) dasjenige, so wir das Völkerrecht nennen, hinrechnet. Denn blos das 9te Hauptstück seines Völkerrechts handelt von demjenigen Rechte, so wir das Völkerrecht nennen. Alle übrigen Hauptstücke gehören zum natürlichen gesellschaftlichen Rechte. Sein Irthum bestehet also darinne, daß er das Völkerrecht in einem so weiten Verstande genommen, daß das ganze gesellschaftliche Naturrecht darunter begriffen sei. Und in so fern hat der Herr Verfasser

faßer Recht, wenn er behauptet, daß *Heineccius* das gesellschaftliche Naturrecht mit dem Völkerrechte verwirret. Es ist aber falsch, wenn man behauptet, daß *Heineccius* das natürliche gesellschaftliche Recht und das Völkerrecht für völlig einerlei gehalten, und das er aus dem Begriffe von den Geselschaften dasjenige, was unter denen Völckern rechtmäßig und unrechtmäßig sei, hat herleiten wollen. Dieses kan auf keine Art aus seinem Natur- und Völkerrecht bewiesen werden. In dem 8ten Hauptstücke des zweiten Buchs komt dasjenige vor, so unter denen Völkern rechtmäßig und unrechtmäßig ist. Allein er schliest hier nicht aus dem Begriffe der Geselschaften, sondern vielmehr aus der Erklärung derer Völker; und so mus man ja hier schliesen. Der Augenschein wird uns von demjenigen überführen, was ich behaupte. Z. E. in dem §. CLXXX., so der erste Absaz in dem erwehnten Haupstücke ist, beweiset er aus dem Begriffe der Völker, daß sie das Recht zu kriegen haben. Es heist daselbst: Quia omne imperium est summum atque ἀνυπεύθυνον, sequitur, ut et plura imperia vel respublicæ nemini mortalium subjecta sint. Quumque, qui in communi societate civili non vivunt, in statu naturali vivere dicantur, consequitur sane, 1) ut imperia & respublicæ inter se invicem vivant in statu naturali, adeoque 2) in statu æqualitatis & libertatis. Et quia porro in hoc statu læsis nullum, nisi in se ipsis præsidium esse potest, ac proinde unicuique jus est, vim omnem atque injuriam a se propulsandi, idque, quod alter jure perfecto debet, vi extorquendi: nemo non videt 3)

cuivis imperio ac reipublicæ Jus belli omnino competere. Ich gebe aber dem Herrn Verfaßer volkommen Recht, wenn er behauptet, daß man nicht im Stande ist, aus dem Begriffe derer Geselschaften dasjenige, so unter denen Völkern rechtmäsig und unrechtmäsig ist, herzuleiten.

Ad §. 42.

In diesem Absaze wird weiter nichts angemerkt, als daß man jezo im Stande sein wird einzusehen, warum die algemeine Rechtsgelahrheit das Natur- und Völkerrecht genent worden. Und ich werde nicht nötig haben, diesen Absaz weitläuftig zu erläutern und zu beweisen. Denn indem wir den Begrif der algemeinen Rechtsgelahrheit bestimt, haben wir alle Theile des Naturrechts und das Völkerrecht herausgebracht. Die algemeine Rechtsgelahrheit begreift also so wohl das Natur- als Völkerrecht unter sich, und daher wird sie auch das Natur- und Völkerrecht genent. Nachdem wir nun die Theile der Rechtsgelahrheit aus einander gesezt haben: so wollen wir dieselbe in eine Tabelle bringen. Nach dem Sinne des Herrn Verfaßers mus diese auf folgende Art eingerichtet werden:

Die Rechtsgelahrheit ist eine Wißenschaft von denen Gesetzen und von ihrer Anwendung auf einzelne freie Handlungen. Diese Wissenschaft ist

- entweder eine philosophische
  - Die algemeine oder natürliche Rechtsgelahrheit. Diese gehet
    - entw. auf den natürl. unbedingten Zustand; Dieser ist
      - entw. ein Zustand der Einsamkeit.
        - Die Theorie der Ethik.
      - oder der natürliche unbedingte geselschaftliche Zustand
        - Die Rechtsgelahrheit schlechthin, (*jurisprudentia simpl.*)
    - oder auf den bedingten. Dieser ist
      - entw. ein geselschaftlicher Zustand
        - Die geselschaftliche Rechtsgelahrheit (*jurisprudentia socialis*) Diese gehet auf die Geselschaften, und also
          - entw. auf die Einfache
            - *Iurisprudentia œconomica specialis.*
          - oder auf die zusammengesezte. Diese sind
            - entweder kleinere (die Häuser und Familien).
              - NB. Von diesen handelt man auch in der *Iurispr. œcon. speciali.*
            - oder grössere. Diese
      - oder nicht.
- oder nicht.

sind

sind

- entweder bürgerliche Gesellschaften.
  - Die bürgerliche Rechtsgelahrheit (*jurisprudentia civilis*). In der bürgerl. Gesellschaft unterscheidet man einen doppelten Zustand: denn der bürgerliche Zustand ist
    - entw. ein öffentlicher
      - Das algemeine bürgerl. Recht (*jus civile publicum*)
    - oder ein privater Zustand
      - Das private bürgerliche Recht (*jus civile privatum*)
- oder nicht. Und in diesem Falle ist eine grösere zusammengesezte Gesellschaft
  - entw. die Kirche.
    - Das Kirchenrecht. (*jurisprudentia ecclesiastica*).
  - oder eine Anarchie.
    - *Iurisprudentia œconomica generalis.*

Nach meiner Einsicht aber muß die Tabelle auf folgende Art gemacht werden:

Die philosophische Wißenschaft von den sitlichen Verbindlichkeiten, als solchen, heist die practische Weltweisheit. Diese handelt von denen sitlichen Verbindlichkeiten

- entw. überhaupt
  - Die algemeine praktische Weltweisheit (*philosophia practica universalis.*)
- oder insonderheit. Und in diesem Falle sind die Verbindlichkeiten
  - entw. innere.
    - Die philosophische Sittenlehre im weitern Verstande.
  - oder äusere.
    - Das Naturrecht im weitern Verstande.

Die

Die innere Verbindlichkeiten werden betrachtet

- entw. in dem gesellschaftlichen natürlichen Zustande
  - Die gesellschaftliche philosophische Sittenlehre (*prudentia socialis*). Diese gehet
    - entw auf den bürgerlichen Zustand
      - Die philosophische Politik, und diese ist
        - entw. eine öffentliche (die Statsklugheit).
        - oder eine private.
    - oder nicht.
      - entw. auf den öconomischē Zustand
        - Die philosophische Oeconomie
      - oder nicht.
        - entw. auf die Kirche
          - Die philosophische Kirchenklugheit (*prudentia ecclesiastica*). Und diese ist
            - entweder eine öffentliche
            - oder eine private.
        - oder nicht.
- oder in dem natürlichen nicht gesellschaftlichen Zustande.
  - Die philosophische Sitenlehre im engern Verstande (*Ethica philosoph. stricte sic dicta*).

Die äusere Verbindlichkeiten werden betrachtet

- entw. in dem gesellschaftlichen natürlichen Zustande
  - Das gesellschaftliche Naturrecht (*jus nat. sociale*). Es
- oder in dem natürlichen nicht gesellschaftlichen Zustande
  - Das Naturrecht im engsten Verstande (*jus naturæ cogens simpl.*)

gehet

gehet aber

- entw. auf den bürgerl. Zustand
  - Das natürliche bürgerliche Recht (*Ius nat. politicum ſ. civile.*)
    - *l. publicum,*
    - *l. privatum,*
- oder nicht.
  - entw. auf den öconomischen Zustand
    - Das natürl. öconomische Recht (*Ius nat. œconomicum*).
  - oder nicht.
    - entw. auf die Kirche
      - Das natürl. Kirchenrecht (*Ius nat. eccleſiaſticum.*
        - *l. publicum.*
        - *l. privatum.*
    - oder nicht.

Ad §. 43.

In dieſem Abſaze trägt der Herr Verfaſſer die Theile der algemeinen Rechtsgelahrheit in der Ordnung vor, in der ſie in ſeinem Buche abgehandelt werden. Die algemeine Rechtsgelahrheit iſt eine philoſophiſche Wiſſenſchaft von denen Geſezen und ihrer Anwendung auf einzelne freie Handlungen. Woraus klar iſt, daß wenn man in den beſondern Theilen der algemeinen Rechtsgelahrheit ordentlich zu Werke gehen wil, man alsdenn vorläufig 1) von den freien Handlungen und ihrer Sitlichkeit; 2) von denen ſitlichen Geſezen und ihrer Verbindlichkeit, und 3) von der Anwendung der Geſeze auf die einzelne freie Handlungen überhaupt handeln mus. Dahero hat der Herr Verfaſſer ſeine algemeine Rechtsgelahrheit in einen algemeinern und beſondern Theil eingetheilet.

I. In

I. In dem algemeinern Theile (parte generali) kommen fünf Hauptstücke vor:
1) wird von den freien Handlungen der Menschen und ihrer Sitlichkeit gehandelt,
2) von der sitlichen Verbindlichkeit,
3) von dem Geseze, und insonderheit von dem natürlichen,
4) von der Gröse der Sitlichkeit unserer Handlungen und
5) von der sitlichen Zurechnung.
Die drei ersten Hauptstücke beziehen sich auf den einen Theil der Rechtsgelahrheit, so wir die Rechtswißenschaft genent haben; und die beiden leztern Hauptstücke gehen auf den andern Theil der Rechtsgelahrheit im engern Verstande. §. 30.

II. In dem besondern Theile der algemeinen Rechtsgelahrheit (parte speciali) kommen 8 Abschnitte (sectiones) vor:
1) die Theorie von der Ethik. Hier sind zwei Hauptstücke zu unterscheiden:
a) wird von den Pflichten eines Menschen gegen sich selbst, und
b) von den Pflichten gegen GOt gehandelt.
2) die Rechtsgelahrheit schlechthin so genent. Diese wird in 2 Hauptstücken vorgetragen:
a) wird von den unbedingten Pflichten gehandelt, so die Menschen, auser besondern Geselschaften betrachtet, gegen einander zu beobachten. Und hier kommen 3 Titul vor:
aa) wird von dem jure humanitatis,
bb) von dem Zwangsrechte,

cc) von

cc) von dem Vertheidigungs- und Kriegsrechte gehandelt.

b) von den bedingten Pflichten, so die Menschen, auser besondern Geselschaften betrachtet, gegen einander zu beobachten haben. Und hier kommen 6 Titul vor. Es wird gehandelt

aa) von den Pflichten in Absicht auf die Rede,

bb) von den Verträgen und denen daher rührenden Rechten,

cc) von dem iure in re und hauptsächlich von der Herrschaft,

dd) von denen ursprünglichen Arten, sich ein ius in re, und hauptsächlich ein Eigenthum zu erwerben,

ee) von denen abstammenden Arten ein ius in re und hauptsächlich ein Eigenthum zu erhalten, wenn der vorige Herr noch lebt, und

ff) von denen abstammenden Arten ein Eigenthum zu erhalten, wenn der vorige Herr gestorben, nämlich von den Testamenten und der succeſſione ab inteſtato.

3) Die besondere Oeconomie. Hier wird gehandelt

a) von den verschiedenen Arten, ein Recht auf Personen, zu bekommen, und von dem daher entspringenden geselschaftlichen Rechte,

b) von der ehlichen und väterlichen Geselschaft,

c) von der herrschaftlichen Geselschaft.

4) Die algemeine Oeconomie. Hier komt vor

a) das Familienrecht,

b) Succeſſio ab inteſtato hereditaria & familiaris.

c) der

c) die Anarchie.

5) Das algemeine öffentliche Recht, und zwar wird gehandelt

a) von der bürgerlichen Geselschaft, dem algemeinen öffentlichen und bürgerlichen Rechte überhaupt,

b) von dem algemeinen öffentlichen Rechte überhaupt, und zwar

aa) von der Majestät und deren Rechten,

bb) von dem Rechte und denen Verbindlichkeiten dererjenigen, welche in dem Gebiethe der Republik sich aufhalten und nicht der Landesherr sind.

c) von dem algemeinen öffentlichen Rechte insonderheit:

aa) von den verschiedenen Gestalten der Republiken,

bb) von der Erwerbung der Majestät, insonderheit in einer Monarchie,

cc) von denen Schranken der Majestät, besonders in einer Monarchie.

6) Das algemeine bürgerliche Recht:

a) von der Natur des algemeinen bürgerlichen Rechts,

b) von dem Rechte der Personen:

aa) von denen freiwilligen Geselschaften in der Republik,

bb) von denen nothwendigen Geselschaften in der Republik.

c) von dem Jure ad rem:

aa) von denen gültigen Bündnissen in der Republik,

bb) von denen Beleidigungen.
d) von dem jure in re:
aa) von seinen Arten,
bb) von seiner Erwerbung.
e) von den Rechtshändeln (jure actionum).
7) Das algemeine Kirchenrecht:
a) von der Natur der Kirche und des Kirchenrechts,
b) von dem algemeinen öffentl. Kirchenrechte:
aa) von der Kirchengewalt,
bb) von dem Rechte des Fürsten in Absicht auf die Kirche.
c) von dem algemeinen privaten Kirchenrechte:
aa) von dem jure personarum,
bb) von dem jure rerum,
cc) von dem jure actionum in der Kirche.
8) Das algemeine Völkerrecht:
a) von der Natur des algemeinen Völkerrechts,
b) von dem unbedingten Völkerrechte:
aa) von dem unbedingten Völkerrechte in dem Friedens-Zustande,
bb) von dem Kriegsrechte der Völker,
cc) von dem Völkerrechte in Absicht auf die Abgesandte.
c) von dem bedingten Völkerrechte
aa) in Absicht auf die Bündnisse,
bb) In Absicht auf das Eigenthum.

Ad §. 44.

Hier wird die Eintheilung des natürlichen Rechts in jus cogens & humanum erkläret, und ihr Verhältnis

hältnis gegen einander gezeigt. 1) Der Herr Verfaßer verspricht, in seinem Lehrgebäude selbst zu beweisen, daß einige Geseze so beschaffen, daß einer den andern mit Gewalt dazu zwingen kan; daß aber andere Geseze von der Art sind, daß einer den andern nicht mit Gewalt dazu zwingen kan. Und den Beweis davon werden wir auch mit dem Herrn Verfasser unten führen. Weil er uns aber auf **Köhlers** Recht der Natur weiset, so wil ich die Stelle, welche angezogen wird, hersezen. Sie lautet differt. prolus. §. IV - XV. folgendergestalt: Disquirendum est, quænam officia, quæ Deus ope naturæ & rationis nobis injungit aliis exhibenda, extorsioni subsunt, & quæ officia necessitatis s. stricta appellari solent. Quicquid officii erga alios nostræ sortis concipimus, illud ex amore proximi intelligimus. Hinc & officia necessitatis, si quæ dentur, ex eodem fonte profluere manifestum est. Dum amor sit coactionis impatiens, clarum est, officia, quatenus ex amore tantum derivantur, extorqueri non posse, seu extorsionem officiorum erga alios ex solo adversus eos amore non concipi. Officia necessitatis, qua talia ex solo amore erga alios derivari nesciunt. Amorem erga alios deduximus ex studio alios perficiendi, seu ex obligatione dirigendi actiones nostras in aliorum æque ac nostras perfectiones. Hoc fieri potest vel non subtrahendo seu relinquendo aliis bona, quibus jamjam instructi sunt vel augendo eos bonis, quibus destituuntur. Tertium officiorum genus erga alios non concipimus. Præpono, nos a natura, eiusque Auctore ita factos esse, ut eo dispiciamus, ne pereamus,

neve misere & calamitose vivamus. Auferas homini facultatem extorquendi ab aliis officia prioris generis, des eidem copiam cogendi alios ad officia alterius generis sibi exhibenda; utroque casu pereundum hominibus, misereve saltem & calamitose vivendum esset & ex consequenti contra legem naturalem palmariam ageretur. Cum nulla alia officia erga alios supersint, sequitur, ut & nulla alia officia ejusdem generis extorsioni subsint, si ex sententia nonnullorum statum ordinarium & regularem spectaveris, qui distinguendus est a statu extraordinario & maxime irregulari, ubi favor necessitatis locum habet. Officia necessitatis sunt, ad quæ sibi præstanda alter alterum cogere potest. Iam cum nobis a natura & nutu creatoris detur copia cogendi alterum, ut nobis non detrahat bona, quibus jamjam instructi sumus: officia necessitatis eo tendunt, ne quis alteri detrahat id boni cujuscunque, quo eum jamjam ornatum deprehendit. Sic incidimus in notam characteristicam eamque perpetuam & determinatam officiorum necessitatis, qua posita eorum confusio cum officiis heterogeneis evitari possit. Alterum genus officiorum erga alios eo redit, ut eos augeamus iis bonis, quibus destituuntur, quod cum dependeat ab amore, quo alios complectimur, eadem officia amoris & humanitatis vocantur." Der Begrif von denen Zwangsgesezen (legibus cogentibus) und von denen inneren Gesezen in Absicht auf andere (legibus humanis) wird von dem Herrn Verfasser auf folgende Art heraus gebracht: Die Geseze sind entweder so beschaffen, daß einer den andern mit Gewalt dazu zwingen kan, oder nicht.

Im

Im ersten Falle werden sie Zwangsgeseze, und im andern innere Geseze in Absicht auf andere Menschen (leges humanæ s. humanitatis) genent. Die Wißenschaft von denen Zwangsgesezen heist das Zwangsrecht (jus cogens); die Wißenschaft aber von denen innern Gesezen, die wir gegen andere Menschen zu beobachten haben, heist das innere Recht in Absicht auf andere Menschen (jus humanum s. jus humanitatis). z. E. Der Glaubiger kan seinen Schuldner mit Gewalt zwingen, die Schulden abzutragen. Folglich gehöret die es zu dem Zwangrechte. Hingegen kan ein Mensch, der Geld nötig hat, nicht den andern mit Gewalt zwingen, ihm Geld zu leihen. Dieses gehöret also zu dem innern Rechte in Absicht auf andere Menschen. Man mögte wider diese Begriffe des Herrn Verfaßers verschiedenes einzuwenden haben. a) Wenden einige ein, daß der Begrif von denen Zwangsgesezen zu weit sei, indem er auch auf die innere Geseze paße. Man sagt, einer kan schon, wenn es gleich unerlaubt wäre, seinen Nächsten zur Beobachtung derer inneren Geseze mit Gewalt zwingen, wenn er nur stärker und mächtiger, als der andere ist. Allein, wer siehet nicht ein, daß der Herr Verfaßer durch das können eine sitliche Mögligkeit verstehet? Und also ist seine Meinung diese, daß Zwangsgeseze solche Geseze sind, zu deren Beobachtung einer den andern von Rechtswegen (jure) zwingen kan. b) Wendet man ein, daß der Begrif von denen Zwangsgesezen auch in Absicht auf die innere Geseze paße, weil GOtt alle Menschen zu

der Beobachtung derer inneren Geseze mit Gewalt zwingen könne. Allein, wenn der Herr Verfaßer sagt, daß einer den andern zu der Beobachtung derer Zwangsgeseze mit Gewalt zwingen kan: so ist sonnenklar, daß er durch den einen und den andern Menschen verstehe. Und also ist seine Meinung diese, daß Zwangsgeseze solche Geseze sind, zu deren Beobachtung ein Mensch den andern mit Gewalt von Rechtswegen zwingen kan. Dieser Einwurf hat deswegen nicht viel zu bedeuten. c) Behauptet man, daß der Begrif von denen legibus humanis s. humanitatis zu weit sei, indem er auch auf die innere, unvolkomne Geseze, die wir in Absicht auf GOt und uns selbst zu beobachten haben, paße, da doch diese Geseze nicht leges humanitatis s. humanæ genent werden. Und dieser Einwurf ist in der That wichtig, indem man, vermöge des Redegebrauchs der Lehrer des Naturrechts, nur die innere Geseze, die wir gegen andere Menschen zu beobachten haben, leges humanas s. LL. humanitatis nennen kan. Die Leges humanitatis s. humanæ haben diesen Nahmen daher bekommen, weil sie mit denen officiis humanitatis zu thun haben. Wer in aller Welt aber wil behaupten, daß man officia humanitatis gegen GOt und gegen sich selbst ausübe? Die Höflichkeit ist eine Pflicht, die man nur gegen andere Menschen beobachtet. Wil man deswegen die Begriffe von dem jure cogente und humano genau bestimmen, so muß man auf folgende Art zu Werke gehen: Die Geseze, so die Menschen in Absicht auf einander zu beobachten haben, sind entweder so beschaf-

fen,

sen, daß ein Mensch den andern mit Gewalt von Rechtswegen zu der Beobachtung derselben zwingen kan oder nicht. Im ersten Falle werden sie Zwangsgeseze, im andern Falle aber innere Geseze in Absicht auf andere Menschen (leges humanæ) genent. Hieraus ist klar, was das jus cogens und humanum sei. 2) Wenn gleich das jus nat. cogens und humanum sehr von einander unterschieden sind: so leistet doch dieses denenjenigen einen unvergleichlichen Nutzen, welche sich auf jenes legen wollen, weil die meisten Lehren von dem jure nat. cogenti aus den Lehren des juris nat. humani hergeleitet, und durch diese bestimt werden. Derowegen macht sich der Herr Verfaßer anheischig, so wohl das jus nat. humanum, als cogens zu erklären. Ich gebe gerne zu, daß das jus nat. cogens und humanum eine sehr genaue Verbindung mit einander haben, wie solches bei vielen Wahrheiten des Zwangsrechts unten offenbar erhellen wird. Allein nichts desto weniger würde man ordentlicher verfahren, wenn man das jus humanum in der philosophischen Moral im weitern Verstande abhandelte, und könte man also in dem Rechte der Natur auf diese sich berufen, und dieselbe daselbst voraussezen, ohne daß unsere Erkentnis des Naturrechts darunter einen Schaden leiden solte. Man vergleiche meinen §. 34, 35. Was in der Anmerkung des Herrn Verfaßers bei diesem Spho vom jure gentium humano gesagt wird, haben wir bei dem §. 41. erinnert.

Ad §. 45.

Der Herr Verfaßer bemerket in diesem Absaze,

daß er die angeführte Wißenschaften auf die Art abzuhandeln Willens sei, daß er die Regeln der Klugheit hier weglaßen werde, welche den Weg zur Beobachtung der Pflichten, die in der algemeinen Rechtsgelahrheit vorgeschrieben werden, lehren, indem die philosophische Moral, die Politik und die oeconomia moralis mit denen Regeln der Klugheit sich beschäftigen. Wenn man hiermit meinen §. 34, 35. u. s. w. vergleichet, habe ich nichts weiter hier zu erinnern, als die Begriffe des Herrn Verfassers von der philosophischen Moral, Politik und sitlichen Oeconomie her zu sezen. Er gehet auf folgende Art zu Werke: Die philosophische **Moral** ist eine Wissenschaft, die Mittel zu einer immerwährenden Glückseligkeit der Seelen wohl anzuwenden (in omni sc. statu). Nun kan solches geschehen 1) in der Republik, daher entspringt die **Politik**, als welche eine Wißenschaft ist von denen Regeln der Klugheit, die Glückseligkeit der Republik zu befördern; 2) in einer kleinern Geselschaft, und da schreibt uns die Oeconomia moralis Regeln der Klugheit vor. Man wird aus den von mir angezogenen §phis im Stande sein, diese Erklärungen des Herrn Verfaßers zu beurtheilen.

Ad §. 46.

Endlich kommen wir zu dem Nuzen der algemeinen Rechtsgelahrheit. Der Herr Verfasser zeigt erstlich den **Nutzen** dieser Wissenschaft in Absicht auf einen Gottesgelahrten; und wir müssen gestehen, daß es ein erbarmenswürdiger

Gottes-

Gottesgelahrter ist, der nicht eine gründliche Erkentnis des Naturrechts besizt. Die Rechtsgelahrten sehen heut zu Tage mehrentheils ein, daß, wofern sie nicht Rabulisten und elende juridische Stümper werden wollen, sie alsdenn sich aus allen Kräften auf das Naturrecht legen müssen. Allein die Gottesgelahrten sind nicht alle der Meinung, daß diese Wissenschaft ihnen unentbehrlich sey, da doch nichts gewisser ist, als dieses: 1) weil GOtt so wohl der Urheber des Naturrechts, als auch der heiligen Schrift ist, und er sich niemals selbst widersprechen kan: so ists unmöglich, daß das Naturrecht der heiligen Schrift würklich widersprechen kan. Nichts destoweniger gibt es viele Scheinwidersprüche (contradictiones apparentes) zwischen dem Naturrechte und der heiligen Schrift, und diese sind öfters so beschaffen, daß man gar nicht im Stande ist, sie ordentlich und bindig zu heben, wofern man nicht eine gründliche und zusammenhangende Erkentnis des Naturrechts besizt. Wer sich hiervon überführen wil, der überlege nur die Lehre von der Ehe, vom Morde, von denen verbothenen Graden, von der Zurechnung, von dem Rechte des Fürsten in Absicht auf die Kirche, und was bei dem Ausgange der Israeliten aus Egypten vor sich gegangen, u. s. w. 2) Ja, daß ich von dem unglaublichen Nuzen des Naturrechts in der theologischen Moral nichts spreche, so kan man in der Dogmatik gar nicht fortkommen, wofern man nicht eine deutliche Einsicht in das Naturrecht hat. In der Lehre, von der Zurechnung der Sünde Adams,

wenn man sie deutlich und gründlich verstehen sol, muß man gewiß eine deutliche Erkentnis von der Einwilligung haben, und deren Arten, von der weitläuftigen Lehre des Naturrechts, von der Zurechnung und denen damit verknüpften Wahrheiten. Eben dieses muß man behaupten, in Absicht auf die Lehre von der Rechtfertigung. Gibt man auf die Lehre von der Ehe Achtung, auf die Ursachen der Ehescheidung u. s. w. so wird man gewis einsehen, daß einer sehr schlecht in dieser Lehre vorkommt, wofern er nicht aus dem Rechte der Natur das Wesen der Ehe gelernet; daß ich hundert anderer Lehren des Naturrechts nicht erwehne, die in die geoffenbarte Gottesgelahrheit einen sehr grosen Einflus haben. 3) Weil das Naturrecht, einen so grosen Einflus in die Lehre unserer Gottesgelahrheit von der Ehe und denen verbothenen Graden hat: so erhellet, daß solche Gottesgelahrten, welche Mitglieder von einem geistlichen Consistorio sein wollen, vor allen andern sich auf das Naturrecht legen müssen.

Ad §. 47.

Zweitens wird der Nuze des Naturrechts in Absicht auf das besondere öffentliche Recht (jus publicum particulare) gezeigt. Das besondere öffentliche Recht handelt von denen Rechten eines bestimten Landesherrn, in so fern er als ein Landesherr betrachtet wird, und von denen Verbindlichkeiten seiner Unterthanen gegen denselben, in so fern diese Rechte und Verbindlichkeiten besondere einzelne Handlungen zum Grunde legen;

z. E.

z. E. das öffentliche Deutsche und Dänische Recht. In dem besondern öffentlichen Rechte werden die Wahrheiten des algemeinen öffentlichen Rechts durch die besondere Einrichtung einer Republik, durch ihre Lage, durch verschiedene Verträge und einzelne Handlungen mehr bestimt. Weil man nun nicht die besondere Bestimmungen (determinationes specificas) verstehen kan, wofern man keine deutliche Erkentnis desjenigen, welches bestimt wird, besizt: so ist offenbar, daß keiner von einem besondern öffentlichen Rechte eine ordentliche und gründliche Erkentnis bekommen wird, der sich nicht vorher das algemeine öffentliche Recht wohl bekant gemacht. Es giebt Publicisten, welche ganz anderer Meinung zugethan sind. Diese bilden sich ein, daß man nichts als die Reichshistorie zu wissen nöthig habe, weñ man ein Publicist werden wolle. Allein mit solchen Publicisten mus man allerdiengs ein gerechtes Mitleiden haben. Es ist wahr, daß die Historie demjenigen unentbehrlich ist, welcher sich auf ein besonders öffentliches Recht legen wil, und ich bin versichert, daß ein bloser Weltweiser, der keine ordentliche Erkentnis der Historie hat, einen schlechten Helden in dem besondern öffentlichen Rechte abgeben wird. Allein ich bin eben so sehr überzeugt, daß ein bloser historischer Publicist eine elende Creatur sei, so keine gründliche, sondern nur eine seichte und zusammengestoppelte Erkentnis des öffentlichen Rechts hat. Wenn es wahr ist, daß die besondere bestimte Wahrheiten nicht deutlich und gründlich erkant werden können, ohne die algemeinere Wahrheiten deutlich einzusehen,

sehen, worunter jene enthalten sind; wenn es wahr ist, daß der Landesherr in einer bestimten Republik Rechte hat, die einzelne Handlungen voraussezen: so wird man mir gestehen, daß derjenige Publicist am vernünftigsten handelt und es am weitesten in dem besondern öffentlichen Rechte bringen wird, welcher das algemeine öffentliche Recht mit der Historie verbindet. Wil man sich von dem Nuzen und der Nothwendigkeit des algemeinen öffentlichen Rechts in dem besondern lieber durchs Ansehen groser Gelehrten, als durch Gründe der Vernunft überzeugen lassen: so lese man die Worte des hochberühmten Herrn Geheimerath **Bömers**, welcher in der Vorrede zu seiner introduction in jus publicum universale spricht: Iura, quæ statum publicum quarumcunque rerumpublicarum dirigunt, duplicis esse generis, in vulgus notum est, universalia sc. & particularia, ita ut hæc quidem cuivis Reipublicæ propria, illa vero omnibus sint communia. Cum vero particularia tantum universalibus superaddita sint: inde statim apparet, fundamentum omnium quæstionum, quæ huc spectant ex universali, hoc est, jure naturæ petendum esse; & ita in addiscendo jure publico particulari initium ab universali esse faciendum. Quemadmodum vero in jure privato hæc inversa methodus ab eruditioribus jam notata est, quod plerique, derelicto studio juris naturalis, statim scita particularia juris Romani & Germanorum excolere studeant: ita eadem fata in plerisque Academiis studium juris publici hactenus habuit, ut qui hisce se dederunt, illotis manibus illud aggressi fuerint, satis esse putantes, si leges publicas fundamen-

tales

tales & observantias imperii, ut vocant, summo studio evolverent, de quibus tamen digne judicare haud possunt, si fundamenta omnium rerumpublicarum, nexum civilem, statum eorundem varium & quæ huc spectant, susque deque habuerint. Et qui aliter fieri potuit, cum publici juris Doctores, quibus disciplina ejusmodi jurium universalis commodata esse debebat, illam vel contemnant, vel ut superfluam & minus necessariam judicent. Weil ich diese Stelle als eine nöthige Ermahnungs- und Buspredigt für viele Rechtsgelahrten angesehen: so habe ich kein Bedenken getragen, sie ganz herzusezen. Man vergleiche hiermit *Huberum* de jure Civit. Lib. 1. S. 1. Cap. 1. n. 12. wo es heist: Sine publico jure gentium (i. e. universali) neque Romanum neque Germanorum aut ullius populi proprium jus publicum solide collocari vel comprehendi potest. Siehe auch Godofr. Ernest. *Fritschii* ius publ. univers. §. 12, 13, &c.

Ad §. 48.

Das Natur- und Völkerrecht hat drittens auch seinen unvergleichlichen Nuzen in Absicht auf die Zwistigkeiten, welche unter Fürsten und Königen entstehen. Fürsten und Könige sind keines Menschen Unterthanen, sondern befinden sich in dem Zustande der Gleichheit und Freiheit. Folglich müssen alle ihre Zwistigkeiten aus dem Rechte entschieden werden, welches sie mit einander gemein haben. Wer weiß aber nicht, daß dieses Recht kein anders, als das Natur- und Völkerrecht sei? Es ist also offenbar, daß die Zwistigkeiten derer Fürsten

Fürsten blos aus dem Natur- und Völkerrechte entschieden werden müssen; und wer wil denn an dem Nuzen des Natur- und Völkerrechts in dieser Absicht zweifeln? Vor Zeiten, wenn grose Herren Streitigkeiten mit einander bekamen, war es Mode, seine Zuflucht zu dem Corpore jur. justin. zu nehmen, um daraus zu entscheiden, was unter grosen Herren Rechtens wäre. Und wenn der Kaiser Justinianus der Oberherr aller Könige und Fürsten wäre: so lies sich das Ding wohl thun. Allein da die Könige und Fürsten in dem Zustande der Freiheit leben: so siehet man leicht ein, daß man thöricht und lächerlich handelt, wenn man diese aus dem Corpore juris justin. verbinden, und ihre Streitigkeiten daraus entscheiden wil. Der Herr Geheimerath *Heineccius* hat in seiner Vorrede zu seinen elem. juris nat. & Gent. viele schöne Gedanken, welche hieher gehören und gelesen zu werden verdienen.

Ad §. 49.

Was viertens das besondere bürgerliche Recht betrift, so ist offenbar, daß der Gesezgeber hier das Naturrecht auf die besondere Beschaffenheit seiner Unterthanen anwendet und dasselbe genauer durch den Zustand der Republik bestimt. Weil nun das besondere nicht ohne deutliche Erkentnis des algemeinern hinreichend erkant werden kan: so erhellet, daß das Naturrecht in dem besondern bürgerlichen Rechte einen unbeschreiblichen Nuzen habe. Tausend Fälle kommen im gemeinen Leben vor, die nicht in den bürgerlichen besondern Gesezen berühret werden, da man

man seine Zuflucht zu dem Naturrechte nehmen mus. Ohne das Naturrecht ists unmöglich, die natürliche Billigkeit in dem Gerichte zu beobachten, die Zurechnung der Handlungen richtig anzustellen und alle vorkommende Fälle gesezmäsig zu entscheiden. Was für ein Elend ist es also, wenn einer die besondere bürgerliche Geseze erklären und auf einzelne Handlungen anwenden sol, der nicht eine gründliche Erkentnis des Naturrechts besizt? Und man kan allerdings dem Herrn Verfaßer Recht geben, wenn er behauptet, daß die Unwißenheit des Naturrechts die Quelle derer Lejulejorum sei. Denn ein Lejulejus heist ein solcher, welcher zwar die Worte der Geseze weis, aber nicht den wahren Verstand und Grund derselben einsiehet. Weil man nun nicht den wahren Verstand und den Grund derer bürgerlichen besondern Geseze ohne Naturrecht deutlich einsiehet: so mus man allerdings behaupten, das die Unwißenheit im Naturrechte die Lejulejos gebähre. Weil man ferner die besondere bürgerliche Geseze nicht gehörig auf einzelne Handlungen anwenden kan, wofern man nicht das Naturrecht verstehet: so ist klar, daß auch die Unwißenheit des Naturrechts die Rabulisten hervorbringe, wenn man durch diese Leute solche verstehet, welche nicht gehörig die Geseze auf die freie Handlungen anzuwenden wissen. Verstehet man aber durch einen Rabulisten einen solchen Menschen, welcher eine Fertigkeit hat wider beßer wißen die Geseze unrechtmäßig auf die freie einzelne Handlungen anzuwenden: so kan man eben nicht sagen, daß die Unwißenheit des Naturrechts die Rabulisten gebähre, indem es boshafte Leute sind, welche wider ihre beßere Erkentnis handeln. Siehe **Köhlers** I. N. §. 395. Schol. & Coroll. Jedoch gebe ich zu, daß eine deutliche, überzeugende und lebendige Erkentnis des Naturrechts weder mit einem Lejulejo, noch mit einem Rabulisten bestehen kan. Das übrige, was in diesem Absaze vorkomt, haben wir oben beigebracht.

Ad §. 50.

In diesem lezten Absaze komt **fünftens** der Nutzen des Naturrechts vor, 1) in denen besondern Kirchenrechten, welche von der Historie gewißer Kirchen, von ihrer Lage und gewissen Bündnissen abhangen, und 2) in dem wilkürlichen Völkerrechte, so sich auf gewisse Bündnisse und Gewohnheiten einzelner Völker gründet. Wenn man weis, daß das Naturrecht a) das algemeine Kirchenrecht und b) Völkerrecht unter sich begreift: so wird man sich sehr leicht von dem Nuzen des Naturrechts in dem besondern Kirchen-rechte und in dem wilkürlichen Völkerrechte überzeugen können. Und wenn wir das algemeine Lehn- und Kriegsrecht werden in Ordnung gebracht haben: so sind wir ebenfals überführet, daß diese in dem besondern Lehn- und Kriegs-Rechte ihren grosen Nuzen haben werden. Von dem Nuzen des Naturrechts kan man auch des Herrn Prof. **Lehmanns** dissert. de jure nat. generatim, ac speciatim de præsenti illius compendio sc. PVFENDORFII Libr. 1, de officio hominis & civis nachlesen.

ENDE des Vorberichts oder der vorläufigen Abhandlung des Natur- und Völkerrechts.

Bayerische Staatsbibliothek München

x 12/2002

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Gunnerus, Johan Ernst, 1718-1773

M. Johann Ernst Gunnerus Volständige Erklärung des Natur- und Völkerrechts Nach denen beliebten Grundsätzen des Herrn Hofrath Darjes. In Acht Theilen und einem Volständigen Register über das ganze Werk bestehend
Bd.: [1].

Jena 1748

Ph.pr. 620-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040756-3
VD18 90552873